

المَلَّا هَيْبُ الْأَسْلَامِيَّةِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ

تأليف

أجنتس جولدزيسير

Ignaz Goldziher

الأستاذ بجامعة بودابست (سابقاً)

نقله إلى العربية

على حسن عبد القادر

دكتور في الفلسفة والعلوم الإسلامية من جامعة برلين

المدرس في كلية الشريعة

وسكرتير المعهد الثقافي الإسلامي

بلندن

الطبعة الأولى

١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م

فهرس الكتاب

صفحة

الموضوع

١ : و

المقدمة

المرحلة الأولى للتفسير :

تمهيد . التفسير والقراءات . سبب ظهور القراءات .
القراءات والنقط . القراءات والشكل . الزيادات التفسيرية .
ابن مسعود وأبي بن كعب . حقيقة الزيادات . أمثلة
لزيادات . القراءات والترادف . مخالفات جوهرية .
تحليل للقراءات . الاعتبارات الدينية في الحديث .
الدفاع عن بعض القراءات . القراءات وإهمال الكتاب .
القراءة في صدر الإسلام . حرية القراءة ومداهها .
فكرة التوسط . القراءة المعترف بها . القراءات السبعة .
القراءات الزائدة على السبعة . عدم التقيد بالقراءات
السبعة . موافقة القراءة للعربية . أهل السنة والقراء
بالشواذ . أهل اللغة والقراءات . القراءات والأدباء .

١ : ٥٥

التفسير بالمأثور :

موقف السلف من التفسير . التفسير المكروه . التفسير
والقصص . التفسير وأمور العقيدة . التفسير بالعلم .
التفسير المنقول . عبد الله بن عباس . رجوع ابن عباس
إلى أهل الكتاب . رجوعه إلى الشعر القديم . توجه
المعاصرين إلى ابن عباس . تلامذة ابن عباس . تفاسير
ابن عباس . نقد الإسناد . حقيقة التفسير بالمأثور .

وجوه القرآن . تفسير ابن جرير الطبري . طريقة
ابن جرير . ابن جرير والقراءات . ابن جرير والإسرائيليات .
انصرافه عما لا غناء فيه . اهتمامه باللغة . نظره في أمور العقيدة .

٩٦ : ٥١

التفسير بالرأى :

المعتزلة وتفسير القرآن . تدخل العامة في الاختلافات
الدينية . فكرة التشبيه عند السلف . رؤية الله (تعالى) .
مجاهد والتفسير العقلي . المعتزلة والتفسير بالمأثور .
تفسير المعتزلة محاضرات الشريف المرتضى . اهتمامه
بالطريقة اللغوية . تفسير الزمخشري . اهتمامه بالناحية
البلاغية . إعجاز القرآن . موقف أهل السنة من الزمخشري .
ابن المنير المالكي . حملة الزمخشري على خصومه . موقف
ابن المنير من الزمخشري . مبدأ الزمخشري في التفسير .
الخطوة الأولى في التفسير الاعتزالي . التأويلات المجازية
والتشيلية . التمثيل والتخييل في الحديث . اعتبار العقل
والسمع . محاربة البدع والخرافات . الاعتقاد بالسحر .
الجن . كرامات الأولياء . الكرسي . التأويل . حرية
الإرادة وخلق الأفعال . اللطف . أحوال الآخرة .
التفاوت عند أهل السنة . تشاؤم المعتزلة . اعتماد الفريقين
على القرآن . السخرية من المعتزلة . الشفاعة . حذق
المعتزلة في التفسير . تكلفات المعتزلة ومبالغاتهم . الإصلاح
والأصلح . العلماء الوقوف .

١٧٣ : ٩٧

١٨٤ : ١٧٤

تعقيب إجمالى :

تمهيد

ينطبق على القرآن الكريم — إلى حد بعيد — ما قاله المصلح الديني
بتّر ورنفيلس (Peter Wernfels) عن الإنجيل : « كل يبحث عن
رأيه في هذا الكتاب المقدس ، وكل واجد فيه ما يبحث عنه » .

ففي مجرى التاريخ الإسلامى ، كانت كل حركة فكرية ، تحاول أن تجد لها
في النصوص المقدسة ما يبررها ، ويجعلها موافقة للإسلام ، وللوحى
النبوى ، وبهذه الوسيلة وحدها ، كانت تستطيع أن تجد لها مكاناً في الدين ،
وأن تدعى لها حقاً فيه .

وهذه الجهود التى اعتمدت على الشرح والتأويل فيما حاولت من التوافق
مع الدين ، كانت — بطبيعة الحال — المنبت الأول لوجوه النظر المختلفة في
« التفسير » ، الأمر الذى مالبث أن أصبح ميداناً بعيد المدى للتسابق في
هذا العمل . ومنصور في هذه المحاولة الآتية هذا كله ؛ لنعرف بأى شكل ،
وبأية طريقة ، سعت هذه الطرق الإسلامية المختلفة إلى أغراضها ، ومدى
ما صادفته من نجاح .

التفسير
والقراءات

والمرحلة الأولى لتفسير القرآن ، والنواة التى بدأ بها ، تتركز في
القرآن نفسه ، وفي نهوضه نفسها ، وبعبارة أوضح : في قراءاته ففي هذه
الأشكال المختلفة نستطيع أن نرى أول محاولة للتفسير

وهذه القراءات المختلفة تدور حول المصحف العثمانى ، وهو المصحف
الذى جمع الناس عليه خليفة المسلمين عثمان بن عفان (رضى الله عنه) ،
وأراد بذلك أن يرفع الخطر الذى أوشك أن يقع في كلام الله (تعالى) في أشكاله
واستعمالاته . وقد تسامح المسلمون في هذه القراءات ، واعترفوا بها جميعاً على
قدم المساواة ، بالرغم مما قد يفرض من أن الله (تعالى) قد أوحى بكلامه

كلمة كلمة ، وحرفاً حرفاً ، وأن مثله من الكلام المحفوظ في اللوح ، والذي ينزل به الملائك على الرسول المختار — يجب أن يكون على شكل واحد ، وبلفظ واحد . وقد عالج هذا الموضوع بتوسع « نولدكه » في كتابه « تاريخ القرآن » . (١)

والقسم الأكبر من هذه القراءات يرجع السبب في ظهوره إلى خاصية الخط العربي ؛ فإن من خصائصه أن الرسم الواحد للكلمة الواحدة ، قد يقرأ بأشكال مختلفة ؛ تبعاً للنقط فوق الحروف أو تحتها ، (٢) كما أن عدم وجود الحركات النحوية ، وفقدان الشكل في الخط العربي ، يمكن أن يجعل للكلمة حالات مختلفة من ناحية موقعها من الأعراب ؛ فهذه التكميلات للرسم الكتابي ، ثم هذه الاختلافات في الحركات والشكل ، كل ذلك كان السبب الأول لظهور حركة القراءات فيما أهمل نقطه أو شكله من القرآن (٣) ؛ ولبيان هاتين الحقيقتين نذكر هنا بعض المثل :

سبب ظهور
القراءات

فمن أمثلة القراءات التي كان سببها عدم النقط ما جاء في سورة الأعراف آية ٤٨ : « وَتَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجُلًا يَعْزِفُونَهُمْ بِسَيِّمِهِمْ قَالُوا مَا غْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ . » بالباء الموحدة وفي قراءة « تستكثرون » بالثاء المشددة ، وفي آية ٥٧ من هذه السورة : « وَهُوَ الَّذِي

القراءات
والنقط

(١) T. Nöldke, Geschichte des Korans, Zweite Auflage bearbeitet von. F. Schwaly. 1 Teil, Leipzig 1909.

(٢) وترجع إلى هذه الخاصية هذه القصة : وهي أن أهل الأبله زعموا أن عمر قرأ في الصلاة في آية ٧٧ من سورة الكهف : « فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلِهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا » : « فَأَتَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا » بالثاء أى جاءوا للضيافة . وذلك عندما قال المفسرون : أن هذه القرية التي أبت الضيافة هي الأبله . (Journasiat 1862 11 74). وقد حكيت هذه القصة عن أهل أجادير (Telmsen) Basset Nedromah et les. : (Traras (Paris 1901) Enleit. 12 Anm. 3.

(٣) قارن Nöldke, Geschichte des Korans 261 oben.

يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمتِهِ « بالباء . وفي قراءة : « نشرأ » بالنون ، وفي آية ١١٤ من سورة التوبة : « وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدّها إِيَّاه » بالياء المثناة التحتية ، وفي قراءة غريبة لحامد الراوية : « أباه » بالباء الموحدة . وفي آية ٩٤ من سورة النساء تظهر — على الأخص — هذه الظاهرة في كل الحروف تقريباً : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً » . وفي قراءة : « فتثبتوا » ورسم هذه الكلمة « فسدوا » (١) محتمل للقراءتين .

ولا يوجد في هذه القراءات من ناحية المعنى العام أو الاستعمال الفقهي — على الحقيقة — فرق يذكر . وقد يوجد شيء من هذا في المواضع الآتية :

فمثلاً آية ٥٤ من سورة البقرة — حيث يدور الحديث حول غضب موسى عند ما علم باتخاذ بني إسرائيل لعجل من ذهب — : « يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ » . فقوله (تعالى) : « فاقتلوا أنفسكم » معناه اقتلوا بعضكم بعضاً ، (٢) أو كما يعطيه ظاهر اللفظ : فاقتلوا أنفسكم بأنفسكم ، وهو متفق مع ما وقع فعلاً ، كما في المصادر اليهودية . وقد رأى بعض شيوخ المفسرين (قادة البصري المتوفى سنة ١١٧هـ) أن الأمر بقتل النفس أو قتل العصاة ، من القسوة والشدة بحيث لا يتناسب مع الفعل ، فقرأ : « فأقبلوا أنفسكم » أي حققوا الرجوع والتوبة من الفعل بالندم على ما فعلتم .

(١) حدث أبو عاصم النبيل (توفي سنة ٢٨٧) في كتاب الديات بحديث يتعلق بهذه الآية ، فذكر مرة « فتثبتوا » ومرة « فتبينوا » من ١٤ — ١٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ .
(٢) قال في آية ٣٣ من سورة النساء وتفسيرها عند ابن سعد ج ٦ ص ٥٢ .

وفي هذا المثل نرى وجهة نظر موضوعية كانت سبباً أدى إلى القراءة المخالفة ، وذلك على الضد من القراءات السابقة التي كانت فيها القراءات لا تعدو أن يكون الاختلاف فيها أمراً شكلياً .

وتتجلى هذه الظاهرة - أيضاً - في الآيتين ٨ ، ٩ من سورة الفتح ، حيث يخاطب الله النبي قائلاً : « إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً . لِيَتَّقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَتَعَزَّوْهُ وَتُقِرُّوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بِكُورَةٍ وَأَصِيلَةٍ . » فقرأ بعضهم بدلاً من « وتعرزوه » بالراء : « وتعرزوه » بالزاي ، من العزة والتشريف . وإني أرى في الانتقال من تلك القراءة إلى هذه القراءة - وإن كنت لا أجزم بذلك - (١) أن شيئاً من التفكير في تصور أن الله قد ينتظر مساعدة من الإنسان قد دعا إلى ذلك . حقاً إنه قد جاءت في القرآن آيات بهذا المعنى (سورة الحج : ٥٠ ومحمد : ٧ والحشر : ٨ وغيرها) ، بيد أن اللفظ المستعمل في هذه الآيات وهو (نصر) يقوم على أساس أخلاقي تهذيبي ، وليس كالتعبير بلفظ (عزز) - وهي الكلمة المتفقة مع اللفظ العبري (عزار) - ، والتعبير بعزز تعبیر حاد ، يقوم على أساس من المساعدة المادية .

وقد جاء الشيء الكثير من القراءات فيما يتصل بهذا الرسم (ب) من حيث نقطه ، فيكون تاء أو ياء ، وإن كان ذلك لا يؤدي إلى تغيير ذي أهمية في المعنى (٢) .

وهنا نتناول دائرة الاختلاف في الحركات في المقطع الواحد ، مما نشأت

القراءات
والشكل

(١) ومن جهة أخرى لا يمكن أن نرفض أن تكون القراءة بالزاي هي الأصلية ، وأن القراءة بالراء جاءت تحريفاً لهذا الحرف ، لأن القراءتين الآخرين - كما هو الأقرب إلى الطبيعة - طارئتان على قراءة (وتعزوه) .

(٢) Nöldke, 1,282 . وفيما يتعلق بمثل هذه القراءات روى أن النبي قال : « إذا

اختلفتم في الحرف وهل هو ياء أو تاء فاكتبوه ياء » . أسد الغابة ج ١ ص ١٩٣ .

عنه قراءات تتصل بالناحية الإعرابية وحدها (١) .

ففي سورة الحجر آية ٨ : « مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا
مَنْظُرِينَ . » فاختلفت القراءات في (نزل) وتبع ذلك الاختلاف في كيفية
نزل الملائكة ، فبعض يقرأها : « نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ » ، وبعض يقرأها :
« نَنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ » ، وآخر يقرأها : « تُنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ » ؛ وذلك على معنى أننا
ننزلها ، أو أنها هي التي تنزل ، وهذه كلها قراءات ترجع إلى أقاليم مختلفة .
وقد تجيء - أحيانا - مع هذه الاختلافات في الحركات تغييرات في
المعاني ذات صفة قاطعة ، مثل آية ٤٣ من سورة الرعد : « وَمَنْ عِنْدَهُ
عِلْمُ الْكِتَابِ » ، وفي قراءة أخرى : « وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ » .
وهناك قراءة ثالثة : « وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ » . والمعنى يختلف
اختلافاً ظاهراً (٢) .

وتظهر - أحيانا - اختلافات فقهية من اختلاف الحركات الذي يرتبط
ببناء الجملة في الآية القرآنية ، والمثال المعروف لذلك آية ٦ من سورة المائدة :
« ... فَاغْسِلُوا رُءُوسَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ
وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ » ، فالشيعة تجوز مسح الرجلين بدلا من غسلهما ،
بناء على تعلق (وأرجلكم) بقوله تعالى : (وامسحوا) أى امسحوا بأرجلكم (٣)
على حين أن غيرهم يجعله متعلقا على طريق المفعولية تعلقا مباشرا بقوله تعالى :
(فاغسلوا) أى اغسلوا أرجلكم .

(١) من أهم ما تجده من هذا القبيل تلك القراءات المختلفة في حروف هذه الكلمة (أن) وهل هي (أن) أو (إن) بالتشديد فيهما ؟ أو هي فقط (أن) بدون التشديد ؟ وفي سورة آل عمران آية ١٦ - ١٨ نجد مثالا لذلك يتبين منه كيف يحاول الفن النحوي أن يجد سببا لهذا أو ذاك .

(٢) الكشف في هذه الآية ج ١ ص ٤٩٩

(٣) Vorlesungen 273

الزيادات
التفسيرية

وهناك نوع آخر من الروايات يظهر في هذه الدائرة ، ونعني بذلك تلك
(الزيادات التفسيرية) التي تهىء من التعليق على النص عند ما يكون هناك
غموض ، فتساعد هذه الزيادات على تحديد المعنى .

ويتجلى هذا النوع على الأخص فيما روى عن الصحابييين المعروفين اللذين
ترك المحافظون ^(١) مصحفيهما وما يحتويانه من بعض السور ^(٢) ، وهما عبد الله
ابن مسعود ^(٣) ، وأبي بن كعب ^(٤) . وقد اتخذ النصارى من قراءة الأول

ابن مسعود
وأبي بن
كعب

(١) Nöldke 1,227,232.

(٢) من التهم التي وجهها النظام إلى ابن مسعود أنه جحد من كتاب الله تعالى سورتين :
(المودتان) وأنه لم يزل يقول في عثمان القول القبيح منذ اختار قراءة زيد بن ثابت .
(ابن قتيبة ، تاويل مختلف الحديث ص ٢٦) .

وقد رد هذه التهم أبو بكر الباقلاني ، في كتابه : [الانتصار للقرآن] وخطأ الناقل
لهذه المقالة عن ابن مسعود . كما أن أبا علي بن أبي هريرة [المتوفى سنة ٣٤٥ هـ ، تلميذ
ابن سريج] دافع عن ابن مسعود . وقال : إن ابن مسعود إنما أنكر رسيهما « المودتين »
لأنه محال أن يظن بابن مسعود أن ينكر أصابهما [طبقات الشافعية للسبكي : ج ٢ ص ٢٠٧]
وفي مجموع زيد بن علي (Milano 1919) رقم ١٣٨ أن المودتين من القرآن .

(٣) ذكر مرة باسم عبد الله بن مسعود (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١١٢ س ٩) وفي
القالب يذكر باسم ابن أم عبد (كتاب فضائل الأئمة ص ٣٥ ، ابن سعد ج ٢ ق ٢
ص ٩٩ س ٣ ، وذكره ابن سعد أيضا في باب ابن مسعود ج ٣) ، وهذا الشكل المختصر
القالب (عبد) في كثير من الأسماء القديمة قد لفت النظر إليه في : Z D M G, 21,265
(قارن : Wellhausen, Reste arab. Heidentum 4,12) ونجد مثل هذا النظم
أيضا : أم عبد بنت عبد ود (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٦ س ١٨) .

(٤) وهناك صحابي آخر بهذا الاسم (أسد الغابة ج ١ ص ٤٩) ونجد في كتب الحديث
رجلا آخر بهذا الاسم (أبي بن كعب) في إسناد في صحيح الترمذي (طبعة بولاق) ج ٢
ص ٢٦٧ س ١٤ ، حيث سمي بصاحب الحرير ، وبينه وبين الترمذي في الإسناد رجلان ،
وبينه وبين الصحابي رجل واحد .

حجة في جدالهم في صحة القراءة المشهورة^(١) وبالرغم من الاختلاف الذي
تحتوى عليه مصاحفهما ، والذي لا يقف عند حد الاختلاف في الحروف
والحركات والكلمات ، فإنهما قد تمتعا بمكانة عظيمة ، من ناحية أنهما أحسن
الصحابة قراءة ، بشهادة النبي ﷺ لهما بذلك^(٢) ، وكان أبي بن كعب من
كُتّاب الوحي ، وكان أقرأ الصحابة كما جاء في الحديث ، فكان — بطبيعة
الحوال — من أترف الناس بالوحي^(٣) . وقد سمع عبد الله بن مسعود من
النبي ﷺ سبعين سورة وهو شاب ؛ وكان هو الذي يفشى القرآن بين المشركين
في مكة^(٤) . وقد جاء في الحديث الصحيح تفضيل هذين الصحابين وآخرين
من الصحابة : « تعلموا القرآن من أربعة : عبد الله بن مسعود ، وسالم مولى
أبي حذيفة ، وأبي بن كعب ، ومعاذ بن جبل »^(٥) وقد اعترف مجاهد المحدث
المعروف بقيمة قراءة ابن مسعود حين يقول : « لو كنت قرأت قراءة
ابن مسعود لم أحتج إلى أن أسأل ابن عباس في كثير من القرآن بما
سألت »^(٦) . وفي الحق — من جهة أخرى — أن ابن عباس^(٧) رفض

(١) ابن حزم ، الملل (طبعة القاهرة ١٣٢١) ج ٢ ص ٧٥ .

(٢) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٣ — ١٠٥ ، ١٠٢ .

(٣) راجع مثلاً : 2 (Texte) 5, Skizzen und Vorarbeiten Wellhausen.

No 24, 18 nr. 46, 47, 6.

(٤) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٧ س ٩٠٥ .

(٥) الحديث في القسطلاني ج ١٠ ص ٢٧٨ (كتاب الأحكام رقم ٢٥) وقد جاء هذا
الحديث في ألف ليلة وليلة (بولاق ١٢٧٩) ج ٢ ص ٣٧١ — الليلة ٤٤٨ — ردت به بعض
الرقائق من العلماء عندما سئلت عن أوثق القراء من أصحاب المصاحف . قارن Caetani
Annali, 2, 117. حيث عد أفضل القراء أخذاً من الأحاديث .

(٦) صحيح الترمذي ج ٢ ص ١٥٧ س ١٢ .

(٧) ابن سعد ج ٢ ص ١٥ س ١٥ .

قراءة أبي بن كعب ؛ فقد جاء أنه كان يتعلم منه ، ولكنه رفض أن يتبعه (١) .
وقد رويت عن ابن مسعود بعض عبارات شديدة بضد ما خولف
فيه من القراءة العثمانية (٢) ؛ حيث قد اتخذ غيره لجمع القرآن من لا أهلية له
لذلك العمل ؛ فإن زيد بن ثابت الذي كلف بجمع القرآن (٣) ، وفوض إليه
إثبات القراءة كان طفلاً يلعب مع الصبيان ، في الوقت الذي كان فيه
ابن مسعود يحفظ من فم النبي سبعين سورة من القرآن ، (٤) وفي بعض
الروايات : « لقد أسلمت وزيد بن ثابت في صلب رجل كافر » (٥) . فكيف
يصح أن تترك قراءته التي تلقاها عن الرسول مباشرة مع كل ما ذكر ، مما
يجعل لقراءة زيد قيمة أدنى من قيمة قراءته ؟

ويمكن أن يتبين لنا اعتبار الناس لروايات هذين الشيخين ، واعترافهم
بها - بالرغم مما قد يكون فيها من مغايرة شديدة - من هذه الظاهرة ، (٦)

(١) قارن الأحياء ج ١ ص ٧٨ س ٣ .

(٢) وفي خبر عند ابن سعد (ج ٣ ق ١ ص ٢٧٠) أن ابن مسعود صرح بأسفه العميق
عندما ذكر عمر ومخالفته له .

(٣) في عصر ابن جبير (الرحلة طبعة دي غويه ص ١٠٤ س ٥) كان الناس يقدمون
في مكة بالبلاد المقدسة قرآنا في قبة كتبه زيد بن ثابت بيده .

(٤) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٥ س ١٥ ، Nöldke 1,225 Anm. 2 ، ومن
القصص التي قصد بها تهوين أمر زيد ، أنه طلب إليه أن يقرأ سورة الأعراف فلم يستطع
ذلك . ابن سعد ج ٥ ص ١١٢ س ٥ .

(٥) أسد الغابة ج ١ ص ٨٠ س ١٢ مادة إسماعيل ، وقد عد المتأخرون - وفي الغالب
الصوفية منهم - زيد بن ثابت من الزهاد ، كما عدوا غيره من الرجال الذين لعبوا دورا في
صدر الإسلام ، وقد سمع من النبي حديث : « إن الحمى تنفي المعاصي كما ينفي السكر صدأ الحديد »
(أسد الغابة ج ٥ ص ٦١٩) ، وهكذا توجه زيد في صلاته إلى الله (تعالى) ألا يحرمه من
هذه النعمة ، فلم يلبث أن أصيب بالحمى ومات (إحياء ج ٤ ص ٢٧٦) .

(٦) في حديث عن أبي ذر (في البخاري كتاب التوحيد رقم ٣٢) أنه قرأ بقراءة ابن
مسعود في سورة يس آية ٣٨ : « ذلك مستقر لها » .

وهي أن بعض المتأخرين الذين حاولوا أن يبرروا موقف عثمان في الأمور التي ادعى عليه أنه خالف فيها ، عدّوا من هذه أيضا مخالفته بإحراقه لمصحف هذين الصحابييين الصالحين ، وإلقائه بهما إلى النار ، فبرّروا ذلك بسبب جرى ، وهو أن ذلك كان من أجل أن عثمان ولى الوليد بن عقبة على الكوفة ، وعزل ابن مسعود عنها ، وقد كان الوليد لا يسير على وفق رغبات الفقهاء وذوقهم ، فأثار ذلك عبد الله بن مسعود ، فألقى في ذلك خطبا مثيرة ضد عثمان (١) ، كما خطأه في مسألة نفى أبي ذر (٢) ؛ وقد ذكرت هذه القصة من بين تخطيئاته له (٣) إحراقه لمصحفه ، (٤) ومع هذا فلم يكن هذان الصحابييان هما وخصهما اللذان أبعدت مصاحفهما ، بل إنه قد أبعدت مصاحف أخرى لغيرهما .

سقيقة
الزيادات

أما فيما يتعلق بهذه «الزيادات» نفسها ، (٥) ، فلم يتضح بعد تمام الوضوح هل هي — في الحقيقة — من الأصل نفسه ؟ أو أنها ليست منه ، وكان القصد منها مجرد الشرح والتفسير ، فاعتبرها بعض المتأخرين على أنها من

(١) ابن هشام (طبعة وستنفاد) ٩٠١ ، وفيه وصف مؤثر لعلاقته بأبي ذر ، وقد دفن ابن مسعود بجثة هذا الرجل الصالح التقى .

(٢) Vorlesungen 143

(٣) محب الطبري ، الرياض النضرة في مناقب العشرة (القاهرة ١٣٢٧) ج ٢ ص ١٣٩ س ٨ .

(٤) يراجع في ذلك اليعقوبي (طبعة هوتسا) ج ٢ ص ١٩٧ ، ويظهر مفيدا جدا اهتمام مرجليوث في : (Hibbert - lectures) بالنسبة للاعتذارات المعروفة عن إحراق المصاحف المخالفة لمصحف عثمان في كلامه على صحة المصحف العثماني (The early development of Muhammedanism (London 1919 37 f.)

(٥) وكذلك ظهر في بعض القراءات نقص مما في القراءة المشهورة ، فلم يقرأ عبد الله ابن مسعود وأبو الدرداء في سورة الليل آية ٣ قوله تعالى : « وما خلق » (البخاري ، فضائل الأسحباب رقم ٢٧ ، التفسير رقم ٣٥٠ — ٣٥١ .

الأصل ؟ وتبريراً لهذا العمل ، أعني إثبات التفسير بجانب الأصل — روى عن الصحابة أنهم أجازوا ذلك ، جواز إثبات بعض التفسير على المصحف وإن لم يعتقدوه قرآناً ^(١) .

أمثلة
لزيادات

فمن ذلك آية ٥٥ من سورة آل عمران « وَجِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ (القراءة المشهورة بآية) مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ [من أجل ما جئتكم به] وَأَطِيعُوا » [فيما دعوتكم إليه] ^(٢) . فهذه الزيادات المذكورة بين الأقواس قد رويت عن ابن مسعود ، وهي تبدو — بالنسبة للأصل القرآني — من قبيل الإضافات (Paraphrase) ، وفي آية ٦ من سورة الأحزاب (النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِأَلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ . . . وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ » وزاد ابن مسعود ^(٣) — تمكيناً للمعنى مكان النقط ^(٤) — : (وهو أب لكم) ^(٥) ، وفي آية ٢١٣ من سورة البقرة : « كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ » ، فقرأ هذان الصحابيَّان — للتوفيق المنطقي — هذه الآية هكذا : كان الناس أمة واحدة [فاختلفوا] . ومن الزيادات التي تنسب إلى عبد الله بن مسعود ما جاء في آية ٧ من

(١) الزرقاني على الموطأ ج ١ ص ٢٥٥ .

(٢) الكشف عند هذه الآية ج ١ ص ١٤٨ .

(٣) وقد نسب الزحشرى هذه القراءة له (الكشاف عند هذه الآية ج ٢ ص ٢٠٦ ، ٢٠٥) .

(٤) الجاحظ في رسائله (Tria opuscula 19,12) وقد جعل هذه الزيادة بعد قوله تعالى :

« أمهاتهم » ، ولم يصب لامنس في فهمه واستنتاجه لهذه المسألة عند الجاحظ (Fatima

et les filles de Mohamet 98 Ann. 4)

(٥) ولقد صرح القرآن في نفس هذه السورة آية ٤٠ برفض أن يكون الرسول أباً

سورة المجادلة - وهي من الزيادات التي لم تقبل من الناحية الدينية -
 : « مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَايَهُمْ وَلَا
 خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا
 هُوَ مَعَهُمْ » [إذا أخذوا في التناجي] ، فمذه الزيادة بين القومين يمكن أن
 يكون في إثباتها أن يظن أحد أن الله لا يكون معهم إلا في وقت التناجي (١)،
 والله (تعالى) معهم قبل أن يهملوا بذلك (٢)

ومن ذلك زيادة ابن مسعود في آية ٧١ من سورة هود : « وَأَمْرًا تَقَامَّةً
 [وهو قاعد] » .

وقد تقبلت هذه الشروح والتفاسير ، ليس فقط في مثل ما تقدم من
 الأمثلة، مما يتناول أمراً دينياً أو بياناً منطقياً من التكميلات المرغوب فيها ، بل
 تعدى قبولهم - أيضاً - إلى ما يتعلق بالأحكام الفقهية ، مما قد يظهر في القرآن
 من غموض في الفهم ؛ فنجد من الأدلة التي استدلل بها المجيزون لنكاح المتعة
 هذه الزيادة عند قوله تعالى : « فَتَمَسَّاسْتَمَسَّتْ بِهِ مِنْهُنَّ » [إلى أجل مسمى]
 فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ » (٣) .

وفي سورة البقرة آية ١٩٨ - عند الكلام على تنظيم أمور الحج - :
 « لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ » ، فليس من شك في أن
 المراد بهذا إنما هو الأذن في تعاطي التجارة في أشهر الحج (٤) ، الأمر الذي كان

(١) غر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب في هذا الموضع (بولاقي ١٢٨٩ في ثمانية أجزاء)

ج ٧ ص ١٦٢ .

(٢) والسبب لهذه الزيادة غير واضح فيما كتبه الزخشرى في الكشف عند هذه الآية

(٣) (١٥:٥) 274 Vorlesungen

(٤) قارن سورة الجمعة آية ١٠ (حيث يجب ترك التجارة في وقت صلاة الجمعة) : « فَإِذَا

قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشَرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ » .

موضوعا لشك بعض الناس ، وكانت التجارة هي المصدر المهم لأهل مكة ، فأضيفت هذه الزيادة : [في أسواق الحج] (١) .

وفي سورة البقرة آية ٢٣٨ : « حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى » ، وقد حصل اختلاف واسع في تعيين الصلاة الوسطى بين الصلوات الخمس ، (٢) وحاول بعضهم أن يجعلها صلاة الصبح ، أو صلاة الظهر ، وقد رأى أغلب المفسرين القدامى أن المراد بها صلاة العصر ؛ لما لهذا الوقت - على العموم - من أهمية كبيرة ، وهي فكرة دخلت إلى الإسلام : (فرضت على من كان قبلكم فضيبتها) (٣) . ولحماية هذا الرأي بين الآراء الأخرى ، استدلل أصحاب هذا التفسير بقراءة أخرى ، فحكوا عن مولاة لعائشة - وقد ذكر اسمها وثيقا لذلك (حميدة بنت أبي يونس) - أنها قالت : أوصت عائشة لنا بمتاعها ، فوجدت في مصحف عائشة : « حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى [هي العصر] وقوموا لله قانتين » . كما روى - أيضا - أن أم حميد بنت عبد الرحمن سألت عائشة عن الصلاة الوسطى . فقالت : كنا نقرأها في (الحرف الأول) على عهد رسول الله ﷺ « حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى [صلاة العصر] وقوموا لله قانتين » . كما روى أيضا - ويظهر أن ذلك كان أول الأمر من قبيل الوضع ثم أصبح صحيحا موثوقا به - أن حفصة زوج النبي أمرت رجلا يكتب لها مصحفا ، فقالت : إذا بلغت هذا المكان فأعلمني ، فلما بلغ : « حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى » قالت : اكتب « صلاة العصر » ؛ فإني سمعت ذلك من رسول الله ﷺ .

(١) الكشف في هذه الآية .

(٢) يمكن أن تكون هي الصلاة الفضلى ، قارن : Lammens, Le Califat des Yazid 1, 57 note 1

(٣) « أهمية صلاة العصر في الإسلام » Arch. f. Religionsw. 9, 293

وقد روى آخرون - بمن رأى أن الصلاة الوسطى غير صلاة العصر - رواية أخرى تنافض هذه الرواية : (عن ابن أبي رافع عن أبيه - وكان مولى لحفصة - قال : استكتبتهني حفصة مصحفا وقالت لي : إذا أتيت على هذه الآية فأعلمني ، حتى أمليها عليك كما أقرأنيها ، فلما أتيت على هذه الآية : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » أتيتها ، قالت اكتب : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى [وصلاة العصر] » - بالعطف الذي يدل على المغيرة - فلقيت أبا بن كعب أو زيد بن ثابت فقلت : يا أبا المنذر ، إن حفصة قالت كذا وكذا : قال : هو كما قالت . الخ) . ولكي يصلوا إلى أقصى جهودهم في الاستدلال على أنها صلاة العصر روى خبرا عن البراء بن عازب قال : نزلت هذه الآية : « حافظوا على الصلوات وصلاة العصر » قال : فقرأتها على عهد رسول الله ﷺ ما شاء الله أن نقرأها ، ثم إن الله نسخها فأنزل : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين . »

وقد نظم القرآن في آية ٨٩ من سورة المائدة كفارة اليمين اللغو حيث يقول الله تعالى : « فكفَّارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » وهنا يختلف المتقدمون في صيام هذه الأيام الثلاثة : هل يجب متابعتها ؟ أو أن التتابع في صومها لا يشترط ؟ فأما مذهب أبي حنيفة فإنه - متفقا في ذلك - مع كثير من المحدثين القدامى - يشترط التتابع في هذه الأيام الثلاثة ، وأن الكفارة لا تتم عند تفريق هذه الأيام ، وتساهلت بعض المذاهب الأخرى في ذلك . وقد اعتمد أصحاب المذهب الحنفى على أن ذلك متفق مع قراءة أخرى جاءت فيها هذه الزيادة المفسرة : « فصيام ثلاثة أيام [متتابعات] » وهي غير موجودة في القراءة المتواترة ، ولكنها مروية عن ابن مسعود وأبي بن كعب ، كما جاءت بذلك الروايات عنهما (الطبري ج ٧ ص ١٨ - ١٩)

القراءات
والترادف

وهناك نوع بسيط من الروايات يصور لنا بعض الاختلاف الذي يظهر عند التعبير عن المعنى الواحد بكلمات مختلفة (الترادف) (١)، مثل ما جاء في سورة البقرة آية ٨٨، قرأ أبو السرار الغنوي بدلا من «نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ»: «نَسْمَةٌ عَنْ نَسْمَةٍ» (٢)، ومثل هذا الاختلاف كان يجد قديما نظرة حرة في الحكم عليه؛ نظرا لعدم تغير المعنى، بل إنه كثيرا ما يساعد على توضيح المعنى، فيمكن استبدال كلمة غامضة بأخرى واضحة (٣). وفي سورة المائدة آية ٣٨ جاء في حد السرقة: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا» فجاء السؤال أول الأمر عن أى الأيدي تقطع، فكان الجواب عن هذا السؤال موجودا في قراءة مروية عن ابن مسعود: «وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا».

وفي سورة الرحمن آية ٩ في الحكم على المطاففين في الميزان: «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ»؛ فالتعبير «بالقسط» تعبیر غامض، فقرأ بعضهم - وقد سمي هنا أيضا ابن مسعود: «باللسان»؛ فإن إقامة لسان الميزان دليل على أن الوزن لم ينقص (٤). وفي سورة مريم آية ٣٦: «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَمَّا كَلَّمَهُ الْيَوْمَ إِتْسِيَا» قرأ بعضهم: «صمتا» وقد روى عن أنس بن مالك: «صوما وصمتا» (٥) وفي سورة الإسراء آية ٩٣: «وَقَالُوا إِن نُّؤْمِنُ لَكَ... أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرِفٍ» وهنا يقول مجاهد (توفي سنة ١٠٢ أو سنة ١٠٣ هـ):

(١) راجع في هذه الروايات أمالي القالي ج ٢ ص ٨٠.

(٢) تفسير الكشاف عند هذه الآية.

(٣) Nöldke 1, 50

(٤) قارن الاحياء ج ٠ ص ٦٩.

(٥) الذهبي، طبقات الحفاظ ج ١ ص ٣٤٠.

كنا لا ندري ما الزخرف ، حتى رأينا في قراءة ابن مسعود : « أو يكون لك بيئت من ذهب » (تفسير الطبري ج ١٥ ص ١٠٩) . وفي سورة الكهف آية ٨٠ : « وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا » وهي في مصحف عبد الله : « نخاف ربك أن يرهقهما طغيانا وكفرا » . ونظرا لأن الخطاب من الله (تعالى) ، فمن الممكن أن يظهر لنا أن القراءات التي يجتنب فيها التعبير بعبارات لا تناسب الألوهية ، لم تكن هي السائدة دائما ؛ ففي القراءة المتواترة يتأرجح فاعل الخوف في شيء من الغموض (نخشينا) . وقد أرجعه أغلب المفسرين إلى الخضر (رفيق موسى) ؛ ولكن القراءة الأخرى يظهر فيها - بوضوح - غير ذلك ، وأن الخوف من الله (تعالى) .

وهناك - أيضا - تغيير في الكلمات جاء في بعض القراءات ، ولكنه ليس من هذا النوع السهل ، الذي لا يرجع إلى تغيير جوهري ، كالذي ذكرناه من المُثُل ، التي لا يعدو الأمر فيها تفسير بعض المواضع المشكوك فيها ، وإنما هو تغيير يتناول القراءة المتواترة بمخالفة شديدة ، وأكبر هذه القراءات ترجع إلى ابن مسعود ؛ ففي سورة الصافات آيتي ٤٥ - ٤٦ : « يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَاثِرٍ مِنْ مَّعِينٍ » بِمِثْلٍ لَدُنْهُ لِلشَّارِبِينَ . « قال السدي : في قراءة عبد الله : « صفراء لذة للشاربين » . وفي نفس السورة آية ١٣٣ : « وإن إلهاس لمن المرسلين » . قرأ ابن مسعود : « وإن أدريس - إدراس - لمن المرسلين » . وفي نفس السورة آية ١٣ : « سلامٌ على إلهاسين » . وهي قراءة أهل مكة والبصرة والكوفة ، وفي قراءة عبد الله بن مسعود : « سلام على إدراسين » ، فكان ابن مسعود يقرأ الآيتين هكذا : « وإن إدريس لمن المرسلين » ثم يقرأ : « سلام على إدراسين » [قال الطبري :

وفي هذه القراءة دلالة واضحة على خطأ قول من قال : عنى بذلك : سلام على آل محمد ، ثم قال : فلا وجه . على ما ذكرنا من قراءة عبد الله - لقراءة من قرأ ذلك : « سلام على آل ياسين » . [(الطبرى ج ٢٣ ص ٥٨ ، ٣٤ ، ٦١) (١) .

وفي بعض الأحيان قد تؤدي القراءة إلى ترك معنى وإحلال معنى آخر مناقض له ، فمن الأمور التاريخية الموجودة في القرآن ما جاء في أول سورة الروم : « غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ » . في بضع سنين . « وتفسير ذلك عند المفسرين ، أن ذلك للرد على أهل مكة عند ما علموا بانتصار الفرس على الروم (سنة ٦١٦) ، وقد فرح المشركون بانهمزاج النصراني ، وكانوا يميلون إلى الفرس ، وكان الأمر على عكس ذلك عند النبي ﷺ والمسلمين ، الذين كانوا يميلون إلى أهل الكتاب ، وأنه سينقلب الأمر بعد وقت قصير وينتصرون ، وقد رأى المسلمون في ذلك دليلاً على النبوة ، لما فيه من تنبؤ النبي ﷺ بانتصار « هرقليوس » على الفرس (سنة ٦٢٥) قبل حصوله (٢) ، وإن كنا لا نعرف تحديد مثل هذه الوقائع التاريخية ، والذي نراه أن المسألة كانت على وجه الرجاء ، وأنه - وإن يكن الروم قد غلبوا الآن - فإنهم سيغلبون بعد وقت قصير .

(١) قارن الأحياء ج ١ ص ٢٧٦ . وهذه القراءات المختلفة في هذا الاسم أدت إلى ما قاله بعض المفسرين ، من أن هذين الاسمين (إدريس وإلياس) لشخص واحد (بخارى طبعة كرل ج ١ ص ٣٢٥) ، وأن الله (تعالى) رفع إدريس إلى السماء ، ثم أنزله باسم إلياس ، وقد أخذ المتصوفة بهذه الفكرة ، وربطوها بنظرياتهم . (ابن العربي ، فصوص الحکم الفصل ١٢ في أوله) راجع شرح الفصوص للنابلسي (طبعة القاهرة ١٣٢٣) ج ٢ ص ٢٢٨ - ٢٣٠ .

(٢) في بعض الأحاديث أن أبا بكر رآه على ذلك ، فكتب الرهان ، ووضع في صدقة (صحيح الترمذی ج ٢ ص ٢٠٧ ، الحریری ، درة الفواص [طبعة تورباك] ص ١٧٣ ، إحياء ج ٢ ص ١٢٠) .

ولكن قراءة هذه الآية على هذا الشكل لم يُتَّفَقْ عليها عند جميع القراء ؛ فقد قرأ أكثرهم : « غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلَبُونَ » . في بضع سنين . « بالبناء للفاعل ، وأن ذلك يتعلق بانتصار الروم على بعض القبائل العربية بالشام . وأصحاب هذه القراءة يذكرون أن فيها تنبيهاً للنبي بما حصل بعد تسع سنين بعد هذا الوحي من انتصار المسلمين على البيزنطيين (١) .

ونحن نرى أن القراءتين متناقضتان في المعنى ؛ فالغالبون في القراءة المشهورة هم المغلوبون في القراءة الأخرى ، ومتعلق الفعل في قراءة على الفاعلية ، وفي أخرى على المفعولية .

وأحب أن أهتم - هنا - ببعض ما ذكرته من هذه القراءات ؛ لما فيه من تحليل للقراءات طابع خاص ذي مبادئ جوهرية ؛ فبعض هذه الاختلافات ترجع أسبابها إلى الخوف من أن تنسب إلى الله ورسوله عبارات ، قد يلاحظ فيها بعض أصحاب وجوه النظر الخاصة بما يمس الذات الإلهية العالية أو الرسول ، أو بما يرى أنه غير لائق بهذا المقام . وهنا تغيرت القراءات من هذه الناحية بسبب هذه الأفكار التنزيهية : على نحو من tikkum soferum في نص A. T. (٢) مع فارق بينهما ، وهو أن ما غيّر من الكلمات في نص A. T. قد عمل بعد أن اعتبر اعتباراً قاطعاً ، دعا إليه موقفهم إزاءه ، بينما أن مثل هذه التغيرات في القرآن

(١) قارن : Nöldke-Schwally 1,149 Anm. 7

(٢) A. Geiger, Urschrift und Übersetzung der Bibel (Breslau 1857) 313. Nöldke, Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft. 69. über tikkum soferum S. neuerdings J. Z. Lauterbach, Midrash and Mishnah in Jewish Quart. Review, N Y. (1906) 6, 34.

لم تنل - دائماً - هذه الدرجة ؛ وها هي ذه بعض المثل التي يتجلى فيها هذا التغير الديني (١) :

ففي سورة آل عمران آية ١٨ : « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ ... » فقد فُهم أن هناك ما يخدم بشهادة الله نفسه على قدم المساواة مع الملائكة وأولى العلم ، فقرأ بعضهم : « شَهِدَاءُ اللَّهِ » وبهذا يكون الكلام ملتصقاً مع الآية المتقدمة : « الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ ... شَهِدَاءُ اللَّهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ » ؛ ولكن الحق أن هذا التغير لم يكن أمراً سهلاً في الآية ١٦٦ من سورة النساء : « لَكِنَّ اللَّهَ يُشْهِدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً . » مع أن الأمر فيهما واحد .

وفي سورة الصافات آية ١٢ ذكر الله لنبيه أن هؤلاء المشركين من أهل مكة ينكرون البعث بعد الموت ، والنشور بعد البلى فيقول (تعالى) : « فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا [من السموات والأرض والنجوم وما عددناه قبل ذلك] إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ . بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ . » فاختلاف القراء في قراءة قوله (تعالى) : « بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ » ؛ فقرأته عامة أهل الكوفة : (بَلْ عَجِبْتَ) بضم التاء ، وقرأ ذلك عامة قرّاء « المدينة والبصرة » ، وهي قراءة ابن مسعود ؛ وقرأ بعض قرّاء أهل الكوفة : (عَجِبْتَ) بفتح التاء ، وفسر المفسرون العجب من الله بتفسيرات مختلفة ، أما غيرهم فقد نسب العجب إلى النبي ، ويظهر أن العلماء قد رأوا أن في إسناد العجب إلى الله ما لا يليق ، فقرأ بالفتح (عَجِبْتَ) ،

والمعنى : بل عجيبت أنت يا محمد وهم يستخرون من القرآن .
والذى يمكننا أن نفرضه هنا أن (عجيبت) للمتكلم هو القراءة الأصلية ،
ويساعد على ذلك بعض الروايات الأخرى : فالطبرى (راجع ذلك بعد)
قال : « إنهما قراءتان مشهورتان في قرأء الأمصار : فأيتهما قرأ القارى فصيب ،
وإن التنزيل نزل بكليهما ، ولا تفضيل بينهما ، وأن الرسول أمر أن يقرأ
بالقراءتين كليهما » . فإذا كان الطبرى الذى يحيز القراءات المختلفة فقط عند
ما لا تكون معانيها مختلفة ، قد أعطى لهذه القراءة - بما فيها من تصادم مع
القراءة الأخرى - مكانا مساويا لغيرها ، فإنه لا بد أن يكون للقراءة الأخرى
أساس متين ، وأن إقصاءها في وقته كان أمرا عسيرا . وكان شريح القاضي
الكوفي (المتوفى سنة ٨٠ هـ عن ١٣٠ عاما) يقرأ بالفتح (عجيبت) يا محمد ويقول :
إن الله لا يعجب من شيء ، وإنما يعجب من لا يعلم ، فقال إبراهيم النخعي :
إن شريحاً كان يعجبه علمه ، وعبد الله أعلم ، يريد عبد الله بن مسعود ، وكان
يقرأ بالضم (١) .

وفي سورة التين آيتي ٢ - ٣ : « أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا
أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ . وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ
فَلِيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلِيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ » . فقوله تعالى :
« فَلِيَعْلَمَنَّ » قد يوحى إلى النفس أن الله قد علم ذلك أولا عند الفتنه ،
كأنه لم يكن عالما بذلك في الأزل ، ويظهر أن مثل هذا الظن قد أدسى إلى
قراءة علي والزهرى : « فَلِيَعْلَمَنَّ » من الإعلام ، بمعنى : فليعرفنَّ
الله الناس أخلاق هؤلاء وهؤلاء ؛ أو بمعنى ليسمّنهم بعلامة يعرفون
بها : من بياض الوجوه وسوادها ، وكحل العيون وزرقتها ، وزرقة

العيون عند العرب علامة على القبح والغدر (١) ، وأحيانا على الحمد (٢) .

وفي سورة المائدة آية ١١٢ : « إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ » فقوله (تعالى) : « هل يستطيع ربك » سؤال لا يمكن أن يريد مثله من مؤمنين معظمين لربهم ، ولهذا قرئ : « هل يستطيع ربك » أي هل يستطيع

(١) عبد الرحمن بن حسان ، Z D M G, 55, 441, 4 ، ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٧٢ س ٢٤ ، في يوم القيامة يقوم العصاة زرق العيون (سورة طه آية ١٠٢) قال الشافعي : إذا رأيت كوسجا ، (خفيف شعر اللحية) فاحذره ، لأنه ماكر — قارن : Talm. b. Sanherdin 100 b. zu Zaldiha في المجلة المجرية 140 (1918) Ethnographia 29 ، ويقول السبكي في الطبقات : لم أجد خيرا في أزرق العين ، ج ١ ص ٢٥٨ ، وفي مرثية للشماخ في عمر وصف فيها قتله بأنه كان أزرق العين (حماسة ٨٨ بيت ٤) ومن أجل هذا صار هذا اللون — في الغالب — لقبا من ألقاب السخرية ، فاستعمله الشيعة في عمر (راجع الفصل الخامس بعد) وقد لقب أصحاب بختيار البويهى خصمه عند الدولة بهذا اللقب استهزاء : (زريق الشارب) ياقوت [طبعة مرجليوث] ج ٥ ص ٣٥٥ ، وفي إحدى الملاحظات الصوفية : مثلت الدنيا بامرأة قبيحة المنظر ، لا أسنان لها ، ذات عيني زرقاوين غائرتين (إحياء ج ٣ ص ١٩٩) وورد ابن الزرقاء لقبا من ألقاب السخرية (ابن سعد ج ٧ ق ١ ص ٦٨ س ١٧) وقد سمي خصوم الأمويين هؤلاء بأنهم بنو الزرقاء (الترمذى ج ٢ ص ٣٥) ومع هذا جاءت التسمية بابن الأزرق بدون أن يكون في هذا الاستعمال نقص . وقد جاء عند الدميرى (حياة الحيوان مادة إنسان) وسائل لتغيير أعين الصغار الزرق ، قارن : Lammens, Le Califat de Yazid 39 (MFO, 5, 271 Ann. 3) ; Vollers im Centenaire Amari. 91 ; Rescher, Der Islam 9, 30 unten.

(٢) زرقاء اليمامة كانت امرأة تصيب بعينها . راجع الأغاني ج ٢ ص ٣٧ . ياقوت

سؤال ربك ؟ على معنى : هل تستطيع أن تسأله ذلك من غير صارف يهرفك
عن سؤاله ؟ (١).

وقد جاءت مثل هذه الاعتبارات - أيضا - في آية ١١٢ من سورة
الأنبياء : « قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ » أى افصل بينى وبين من كذبنى على
وجه الحق ؛ وقد رأى بعض كبار القراء (٢) - ويظهر أن رأيه لم يجد قبولا - أن
طالب النبي إلى ربه الحكم بالحق يشعر بإمكان غير ذلك ، فقرأ : « رَبِّ
أَحْكُم بِالْحَقِّ » ، على وجه الخبر بأن الله أحكم بالحق من كل حاكم ، ولا
يجد أحد في نفسه من ذلك شيئا .

وفي آية ١٠٦ من سورة البقرة : « مَا تَنَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ
بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا » فقوله (تعالى) : « نُنسِهَا » معناه أن الله (تعالى)
قد يريد أن يجعل الوحي الذى أوحى به محلا للنسيان ، وهذا أمر يظهر للبعض ،
من يرى أن الإرادة الإلهية لا تتغير ، كأنه تعبير غير لائق ، بخلاف نسخ
الأحكام الإلهية ؛ فإنه يرفع اعتبار هذه الأحكام ، ولكنها لا تزول من
الذاكرة ، وتبقى كلاما لله ، ووحيا من عنده . فأدت تلك الشكوك إلى هذه
القراءات التالية : « تَنَسَّاهَا » أنت يا محمد ، « نُنسَاهَا » : نرجئها ونؤخرها
من غير أن ترفع ، وهكذا قرأ أكثر الصحابة والتابعين ، وبعدهم عدد كثير
من قراء البصرة والكوفة ، وقد فسرها بعض المفسرين على أساس هذه القراءة .
وروى بعضهم قال : سمعت سعد بن أبي وقاص يقول : « مَا تَنَسَخَ مِنْ آيَةٍ
أَوْ نُنسِهَا » ، قلت له : فإن سعيد بن المسيب يقرؤها : « أَوْ تَنَسَّاهَا » قال
فقال سعد : إن القرآن لم ينزل على المسيب ولا على آل المسيب (تفسير
الطبري ج ١ ص ٣٧٩) .

(١) الكشف عن هذه الآية : ج ٢ ص ١٧٤ .

(٢) الطبري ج ١٧ ص ٧٦ أسفل ، سماه الضحاك بن مزاحم (المتوفى سنة ١٠٥ هـ) ،

بيضاوى ج ١ ص ٦٢٦ ، ولم يسمه

وفي سورة المائدة آية ١٠٦ عند الكلام على الشهادة حين الوصية :
 « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ
 حِينَ الْوَصِيَّةِ . . . فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتُمُنَّ أَنْ نَشْتَرِيَ بِهِ ثَمَنًا
 وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَسْكُتُمْ شَهَادَةَ اللَّهِ » بإضافة الشهادة إلى الله ،
 أى لا نسكتكم شهادة لله عندنا ؛ وكان الشعبي (المتوفى سنة ١٠٣ هـ) يرى أن
 كتمان شهادة الله ليس أمراً دالاً على العبدالة ، وكأنه من الممكن كتمان
 شيء يشهد الله بنفسه عليه ؛ فقرأ الشعبي - متبعاً في ذلك سلفه من اعتماد على
 قراءته (راجع الطبري ج ٧ ص ٦٧) - هكذا : « وَلَا نَسْكُتُمْ شَهَادَةَ اللَّهِ ،
 إِنْ أَرْتُمُنَّ الْآثِمِينَ » . على معنى أنهما يقسمان بالله لا نشترى به ثمناً ،
 ولا نسكتكم شهادة عندنا ، ثم ابتدأ استقهما على معنى القسم بالله (الله)
 إنهما - إن اشتريا بأيمانهما ثمناً ، أو كتما شهادة عندهما - لمن الآثمين .
 ويبين لنا مدى ما قد يفرض إليه مثل هذا الخوف ، الذي يؤدي إلى الأخذ
 بقراءة أخرى ، ما جاء في سورة البقرة آية ١٣٧ - عند الكلام على اليهود :-
 « فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا » ، وقد ظهر هذا الخوف
 من جهة مدلول لفظ [مثل] أى مثل الله ، فقرأه بالقراءة الأخرى : « بِمَا
 آمَنْتُمْ بِهِ » يقول ابن عباس لا تقولوا : « فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ
 اهْتَدَوْا » ؛ فإنه ليس لله مثل ، ولما كان قولوا : « فَإِنْ آمَنُوا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ
 اهْتَدَوْا » أو قال : « فَإِنْ آمَنُوا بِمَا آمَنْتُمْ بِهِ . . . » ؛ لأنه لا مثل له . (الطبري
 ج ١ ص ٤٤٣) .

ومن هذا - أيضاً - ما كان سببه تكريم الرسول أو من جاء قبله من
 الرسل عند ما يظن بعض العلماء أن في القراءة ما قد يمس هذا المعنى .
 ففي سورة آل عمران آية ١٦١ : « وَمَا كَانَ لَنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ » بفتح الياء
 وضم الغين ؛ وليبان ذلك ذكر محدثو المفسرين وقائع في سبب نزول هذه

الآية ، فقال بعضهم : إنها نزلت على رسول الله ﷺ في قطيفة فقدت من مغنم القوم يوم بدر ، فقال بعض من كان مع النبي : لعل رسول الله أخذها ، وأكثروا في ذلك ، وقال آخرون ممن قرأ هذه القراءة : إنما نزلت هذه الآية في طلائع كان رسول الله ﷺ وجدهم في وجهه . ثم غنم النبي ﷺ ، فلم يقسم للطلائع ، فأُنزل الله هذه الآية على النبي ﷺ يعلمه بأن ما فعله خطأ .

وقد رأى بعض المؤمنين أن فرض السلوك الشائن بالنسبة للنبي أمر يصطدم بالإيمان ولو بشكل سلبى ، فمن أجل ذلك قرأ كثيرون بقراءة أخرى : « وما كان لى أن يُغَلَّ » مبنيا للمفعول . وهى عند الطبرى (ج ٤ ص ١٠٣) قراءة أغلب قراء أهل المدينة والكوفة ، وبهذا ترفع - من أول الأمر - عن النبي التهمة ، وأمكان أن النبي ﷺ قد يصدر عنه ما يتنافى مع العدل .

وقد سبب للفسرين كثيرا من الحيرة ما جاء فى آية ١١٠ من سورة يوسف عند الحديث عن الأنبياء السابقين : « حَتَّى إِذَا اسْتَيْشَسَ الرُّسُلَ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّى مِنْ نَشَاءٍ وَلَا يَرُدُّ بِاسْتِنَاعِ الْقَوْمِ الْمَجرِمِينَ . » فعنى قوله (تعالى) « وظنوا أنهم قد كذبوا » أى صدر عنهم الكذب ، وهى القراءة الأولى من غير شك ، وقوله (تعالى) : « حَتَّى إِذَا اسْتَيْشَسَ الرُّسُلَ » ، وقوله : « وظنوا أنهم قد كذبوا » متفقان فى الفاعل ، على معنى أنهم أنذروهم فلم يستجيبوا لهم فيما أنذروهم به ، فشكوا من ذلك ، وظنوا أنهم قد كذبوا ، وأخيرا بدد الله كل ما عندهم من شك ، بعقاب المجرمين وإنقاذ العادلين ، وهكذا أبرأ الأنبياء ذمتهم وبرروا موقفهم . وموقف النبي ﷺ مثل موقف من قبله من الأنبياء وعلى صورته ، فى مقابله لستمزاة المشركين ، من إنذاره إياهم باليوم الآخر والعذاب الذى لهما يقع .

ولكن ظن الأنبياء بأنهم قد كذبوا لا يمكن أن يقبله المسلم . وبظاهر أن حل هذه المسألة كان من الأهمية بمكان ، فتذكر الروايات أن عائشة زوج النبي نفسها قد تناولت ذلك ، وقد أورد الطبري احتمالات كثيرة لهذه الآية ، (الطبري ج ١٣ ص ٤٧ - ٥٢) تذكر بعضها منها : فقد قرئ بدلا من كذبوا : « كذبوا » بالتخفيف ، و « كذبوا » بالتشديد مع البناء للمفعول ، أى كذبهم غيرهم ، أى أن الأنبياء ظنوا أن المشركين رموهم بالكذب ، ولكن الظن هنا لا يلائم المعنى ، فأوّل الظن بمعنى العلم ، وبعضهم جعل القراءة على أصلها « كذبوا » على معنى : (وظنوا) أى المشركون (أنهم) أى الأنبياء (قد كذبوا) ، كما أوّل ذلك بتأويل آخر : (وظنوا) أى الرسل (أنهم) أى المشركين (قد كذبوا) .

وهذه المحاولات التفسيرية فى تبرير هذه القراءة « كذبوا » والعمل على إنقاذها ، دليل على أنها هى القراءة الأصلية ^(١) . ويدل على ذلك أيضا القهصص التى صاحبت هذه القراءة ، والمعالجات التى عولجت بها : سأل فتى من قريش سعيد بن جبير فقال له . يا أبا عبد الله ، كيف تقرأ هذا الحرف ؛ فإني إذا أتيت عليه تمنّيت ألا أقرأ هذه السورة : « حتى إذا استئثس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا » ؟ قال : نعم ، حتى إذا استئثس الرسل من قومهم أن يصدقوهم وظن المرسل إليهم أن الرسل قد كذبوا . . . وفى رواية أن السائل هو مسلم بن يسار ، فقال : يا أبا عبد الله ، آية بلغت منى كل مبلغ ، فهذا الموت أن تظن الرسل أنهم قد كذبوا أو نظن أنهم قد كذبوا ، وعندما أجاب سعيد بهذا الجواب قال الضحّاك بن مزاحم : ما رأيت كاليوم قط رجلا يدعى إلى علم فيهلكا ، لو رحلت فى هذه إلى اليوم كان قليلا (الطبري ج ١٣ ص ٥٥) .

(١) هذه القراءة هى القراءة التى جاءت عند الزجاجى فى الأصل .

وفي سورة يوسف آية ١٢ - حيث يتحدث أخوة يوسف إلى أبيهم عندما بيتوا أمرهم: «أرسله تمعنا غدا يرتع ويلعب». وقد رويت قراءات في كلمة «يرتع» (وهل هي من رتع؟ أو من رعى؟ ومن هذه القراءات جاءت هذه الأشكال النحوية: يرتع، يرتع، وندع هذا كله؛ فالذي يهنا هو قوله (تعالى): «ويلعب» وهي القراءة المشهورة، ولكن الزمخشري والبيضاوي جعلوا النص القرآني المفسر عندهم: «ونلعب» وجعلوا قراءة «ويلعب» قراءة مروية فقط، والذي يظهر في الحقيقة أن القراءة الأولى: «ونلعب» هي القراءة الأصلية؛ فقد جاء في آية ١٧ من هذه السورة عند ما أخبر إخوة يوسف أباهم بموت يوسف: «إنا ذهبنا نستبيع» بلفظ المتكلم، وقد تركت هذه القراءة لقصد طيب؛ فإن الطبري في تفسيره جعل هذه القراءة: (نلعب) لبعض البصريين، خلافاً لقراءة الكوفيين: «يلعب» وأنها قراءة أبي عمرو، وذكر هذا الخبر: «كان أبو عمرو يقرأ: (نرتع ونلعب) بالنون، فقلت لأبي عمرو: كيف يقولون: نلعب وهم أنبياء؟ قال: لم يكونوا يومئذ أنبياء». فترك قراءة البصريين - تلك القراءة التي جعلها الزمخشري أصلاً في تفسيره - جاء من تنزيه أولاد الأنبياء الذين سيكونون أنبياء؛ (١) فإن اللعب الذي يمكن أن يريدوه لا يتفق ومكانة النبوة العالية،

(١) نبوتهم محل اختلاف عند العلماء (وقد اختلف في استنباطهم - الكشف عند سورة يوسف آية ٩٨) وقد ألف السيوطي رسالة في ذلك (Brockmann 2,146 No 20) وفي حديث ضعيف أن يعقوب دعا ربه عند الفجر (وهو وقت الإجابة 124 Vorlesungen) فأمّنوا على دعائه، فأوحى الله إلى يعقوب: قد عفوت عنهم وجعلتهم أنبياء (إحياء ج ١ ص ٢٨٥). وأسباب طلب العفو التي وردت كثيرة، وقد عدوا لهم في سورة يوسف آية ٨ - ٢٠ أكثر من أربعين معصية (إحياء: ج ٤ ص ٣٣٠).

ولا يصح التفكير في أن يحىء القرآن بمثل هذه الرغبة منهم : ولم يلتفت أصحاب هذه القراءة إلى الآية الأخرى : « نستبق » .

وقد حصل مثل ذلك في مسألة ابن يعقوب (سورة يوسف آية ٨١)
— عندما أخفى يوسف الوعاء في متاع أخيه — : « إن ابنك سرق » ، وهذا
اعتراف بمعصية بنيامين . وقراءة الكسائي تبطل مثل هذا التصرف ؛ فقد
قرأه : « سُرق » أي نسبت إليه السرقة ، وقرأ أبو الخطاب الجراح في إحدى
ليالي شهر رمضان — عندما كان إماماً في الصلاة للخليفة المستظهر — بهذه القراءة
وبعد الصلاة أعجب الخليفة الذي كان يهتم بالمسائل الدينية بهذه القراءة ،
وقال : « إن هذه القراءة فيها تنزيه لأولاد النبي عن السرقة » (١) .

وأحب أن أشير في هذا المقام — زيادة على ذلك — إلى أن مثل هذه
الاعتبارات الدينية وجدت لها — كذلك — مجالا في ألفاظ الحديث ، التي تحتل
نصوصها — من أول الأمر — أكثر مما يحتمله القرآن ، ويتناولها الإصلاح
بسهولة (٢) . ونختار هنا — بقصد — مثالا صغيرا ؛ انرى إلى أى مدى يحتاط
العلماء المسلمون في أمور العقيدة ؛ فقد جاء في الحديث : « وكان النبي
جالسا ، إذ جاءه رجل يسأل ، أو طالب حاجة ، فأقبل علينا بوجهه ، فقال :
اشفعوه فلتؤجروا وليقض الله على لسان نبيه ما يشاء » ، أى أن ما سأجيب
به السائل بعد شفاعتكم ليس من عندي ، ولكنه يوافق ما قضى به الله (٣) .
وقد عُبِّرَ عن ذلك بقوله : « وليقض » أى أن الله يجب عليه ذلك ؛ ولكن

الاعتبارات
الدينية
في الحديث

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطي (القاهرة ١٣٠٥) ص ١٧٢ . عن السلافي أن أبا الخطاب

حدث بهذا .

(٢) بعض هذه المثل توجد في : Vorlesungen, 125

(٣) البخاري ، كتاب الأدب رقم ٣٦٠٠

هذا أمر لا يليق اعتقاده [عند أهل السنة لا المعتزلة] (١) ؛ فإن الله لا يحب عليه شيء ، فأصلح الحديث هكذا : (ويقضى الله) (٢) ، وبهذا يرتفع الإيجاب عن الله .

الدفاع
عن بعض
القراءات

وأحيانا ما تتوجه الجهود إلى الدفاع عن بعض القراءات ودفع ماعداها ، عند ما يظهر في بعض الأوساط الدينية أن القراءة الأولى غير منتجة ، ومن ذلك المثال الذي أضيف إلى ابن مسعود (٣) المعروف بحريته في القراءة ؛ ففي آية ١١٩ من سورة التوبة : « اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ » فقد ظهر لبعضهم أن الإنسان قد يكون مع الصادقين ولا يكون صادقا ، فلا يكفي ذلك لصدقه ، فقرأوا « وَكُونُوا مِنَ الصَّادِقِينَ » . فحكى عن ابن مسعود هذا الخبر ، قال : لا يصلح الكذب في جد ولا هزل ، ولا أن يعد أحدكم حبيبه ثم لا ينجزه ، اقرءوا — إن شئتم — : « وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ » . فهل فيها من رخصة ؟ (١) ١٩

القراءات
وأهمال
الكتاب

وأحيانا ما تترد الروايات في القراءات بغير أن تعتمد على أسباب وثيقة ؛ بأن تكون القراءة جاءت بسبب إهمال من الكتاب ، والقراءات التي ذكرناها وردت وقد قصد فيها إصلاح ما جاء في قراءة أخرى ، والمواضع التي تحتوى على أشياء مخالفة للعربية ، زعموا فيها أن الكتاب لم يلاحظ وجه الصواب في

(١) 104. Vorlesungen

(٢) (٢) القسطلاني ج ٩ ص ٣٢ ، وهذا الحديث بالاحياء ج ٢ ص ١٨٧ .

(٣) لا نحتاج إلى أن نكرر أن هذه الأشخاص ليست مقصودة لذاتها ، فما يذكر من هذه الأسماء لا يمثل عندنا إلا الجهود والآراء التي كانت هذه السلف القدامى في الاسلام ، أما أسماء هؤلاء السلف فلا تعيننا في الغرض الذي نقصده .

(٤) الكشف عند هذا الموضع (ج ١ ص ٤١٣) .

كتابته ، فبقيت القراءة - مع هذا - متروفا بها ، وأخيرا أجمد النحويون أنفسهم بكل ما أوتوا من فهم في تصويب هذه المواضع وتبويرها (١) ، وأخذ السكوفيون والبصريون في جدالهم يخالفون الفقهاء من موطنهم ؛ أما المدرسة القديمة فلم تحاول شيئا من ذلك ، بل رأت أن تترك - بحرية وبأسلوب شريف - بهذه الأشياء المخالفة للعربية الصحيحة في القرآن ؛ عن الزبير بن العوام قال قلت لأبان بن عثمان بن عفان : ما شأنها كتبت « لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة » ؟ قال : إن الكاتب لما كتب [لكن الراسخون في العلم منهم] ، حتى إذا ما بلغ ، قال : ما أكتب ؟ قيل له : اكتب [والمقيمين الصلاة] ، فكتب ما قيل له . وعن هشام بن عروة عن أبيه أنه سأل عائشة عن قوله (تعالى) : « والمقيمين الصلاة » ، وعن قوله (تعالى) : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصائبون » ، وعن قوله (تعالى) : « إن هذان لساحران » فقالت : يا ابن أخي ، هذا من عمل الكتّاب أخطأوا في الكتاب . (الطبري ج ١ ص ١٨) .

وقد اعتبرت هذه النظرية في مواضع أخرى تحتوي على صعوبات من هذا القبيل النحوي ، (٢) وقد أجهزت هذه الاحتمالات من غير تردد كثير ، كما نسبت إلى ابن عباس (في سورة النور آية ٢٧) قراءة [تستأذنوا] بدلا من [تستأنسوا] ، نسبها إليه سعيد بن جبير بأن هذا (سقط - خطأ) من الكتاب (طبري ج ١٨ ص ٨٧) . فالرجوع إلى أبان وعائشة

(١) مثل ما جاء في سورة طه آية ٦٣ : « إن هذان لساحران » (المرقى ج ٢

ص ٥٢١) .

(٢) Nöldke 1,237. (٢)

وابن عباس وغيرهم من أعلام الأمة الإسلامية القديمة ، أمر غير تاريخي بطبيعة الحال ، فهم يرجعون - على كل حال - إلى التفسير في العهد الأول ، وتدل - على الأقل - على أن الناس شرعوا - في حكمهم على نص الكتاب - يستندون إلى أعلام قدماء لا خلاف فيهم^(١) .

٢

القراءة
في صدر
الاسلام

وفيما ذكرناه ولا حظناه من القراءات تتمثل المرحلة الأولى لتفسير القرآن، وإنه ليصبح لنا - بناء على مدى معارفنا - أن نستنتج أنه فيما يتعلق بالإجماع على المصحف في الإسلام ، وتركيزه في نصوصه المقدسة قديما ، سادت حرية واسعة وصلت إلى درجة من حرية الأفراد^(٢) ، كأنهم كانوا لا يبالون أن يرووا القرآن بشكل مماثل تماما لأصله القديم^(٣) .

ويتبين لنا كيف وصلت هذه الظاهرة إلى قمتها من هذا الخبر : وهو أن عثمان كان يقرأ أحيانا القرآن بغير القراءة التي جمع الناس عليها ، وصدق بها : ففي سورة آل عمران آية ١٠٤ : « ولتكن أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » زاد عليها عثمان : فعن صحيح أنه قال : سمعت عثمان يقرأ : « ولتكن أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ويستعينون الله على ما أصابهم [طبري ج ٤ ص ٢٦] ؛ كما أنه روى أن زيد بن ثابت - الذي طلب إليه الخليفة أن يجمع القرآن - قرأ بغير هذه القراءة المجمع عليها ؛ فقد قرأ آية ٢٢ من سورة يونس بدلا من : « هو الذي يسيِّركم في البر والبحر » : « هو الذي ينشركم » ،

(١) قارن الطبري - أيضا - في ج ١٧ ص ٢٤ ، والواقعة التي ذكرها .

(٢) في رواية عند القسطلاني^١ ما يخالف هذا (ج ٧ ص ٥٠٠) فضائل القرنين باب ٣ « أن أصحاب القراءات المختلفين في قراءة عثمان يكفر بعضهم بعضا » .

Nöldke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 3. (٣)

على حدّ قوله (تعالى) : « فانتشروا في الأرض » ، وقوله : « فإذا أنتم بشر
تنتشرون » (١) . وقد قال الرسول لعمر : « يا عمر ، إن القرآن صواب كله ،
ما لم يجعل آية رحمة عذابا ، أو آية عذاب رحمة » . وفي رواية : « كلها شاف
كاف » (طبري ج ١ ص ١٠) أي أنها كلها صواب ما دام معنى الكلمة
لا يختلف اختلافا أصليا . وهكذا يرجع - أو لا - إلى المعنى الموجود في النص
من غير تمسك بقراءة محدودة ، وهي فكرة تتعلق بالقراءة في الصلاة التي
أجاز بعض أعيان الصحابة (٢) « القراءة بالمعنى » (٣) فيها ، ولو خالفت شكل
القرآن . ويتبين لنا إلى أي مدى وصل عدم الاهتمام بذلك من قراءة « سورة
الفاتحة » ، وهي السورة المفروضة في الصلاة منذ وقت بعيد ؛ فقد قرأ
عبد الله بن مسعود بدلا من « اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ » اللفظ المرادف :
« أرشدنا » (٤) ، ومعنى الاثنين واحد ، وقد حكى عن ابن مسعود هذه الكلمة
الهامية : « لقد سمعت القراء ووجدت أنهم متقاربون ، فاقروا كما علمتم ؛ فهو
كقولكم : هلم وتعال » (٥) . وحكى عن المحدث الصالح عبد الله بن المبارك
(المتوفى سنة ١٨١ هـ) أنه كان لا يردّ على أحد إذا قرأ (٦) ، ولما تدهم
هذه الحرية ويكون لها وجه من الحق ، رويت عن النبي ﷺ أحاديث
تجهيز ذلك .

(١) الكشف ج ١ ص ٣٤٣ .

(٢) الاتقان للسيوطي (فصل ٢١ : ٥) ج ١ ص ٩٧ الذي رفض هذا الجواز بتوسع .

(٣) مثل رواية الحديث (Muh. Stud. 2, 201) ، ويمكن أن يرجع فيما جمع هناك

من المواد إلى هذه الأخبار أيضا : ابن سعد ج ٥ ص ٣٥٣ س ٢٣ ، ج ٧ ق ١ ص ١١٥

س ٢٥ (وخلافه نفس المصدر ص ١٤١ س ١١) ذهبي تذكرة الحفاظ : ج ٢ ص ١٧٢ .

(٤) الكشف ج ١ ص ٩ ، ١٠ .

(٥) ياقوت (طبع مرجليوث) ج ٢ ص ٦٠ ، ١٢ والرواية عن علي بن حمزة الكسائي

(٦) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٢٥٢ .

على أنه مما يظهر غريباً أن يروى كلام الله في شكل آخر غير ما كان يقرأ به الرسول نفسه في قراءته للقرآن (١) ؛ ففي سورة التوبة آية ١٢٩ قرى : « مِنْ أَنْفُسِكُمْ » بدلا من : « مِنْ أَنْفُسِكُمْ » ؛ وروى ذلك على أنه قراءة الرسول وفاطمة وعائشة (٢) . وهناك مثالا أوضح : قصة عبد الله بن سرح — أخى عثمان من الرضاع ، وقد أسلم يوم الفتح ، وارتد بعد وفاة النبي ، قيل عنه : إنه كان كاتباً للوحى ، حتى يتذرع بذلك لتوليته منصباً في حكومة عثمان — فقد زعموا أنه أثناء كتابته للوحى كان موضعاً لتأثير القرشيين ، فحكى أنه كان يحول النبي كما يريد ، فيقول : إنه كان يملئ على : « عزيز حكيم » فأقول : هل أكتب : « عليم حكيم » ؟ فيقول النبي : « نعم ، كل صواب » (٣) .

وهذه الحرية — على كل حال — يجب ألا تمس الإيمان الثابت بسلامة الوحى القرآنى من جهة ، ومن جهة أخرى يجب ألا تؤدي إلى منحنى الأوساط المفكرة المتشددة ، كما أنه لا يصح استعمالها بهذه السهولة المفروضة في الحرية ؛ فإن مبدأ التسامح لم يلاحظ على أنه من قبيل التساهل في الأمر ، بل لا بد من الاعتراف بمبدئياً بصحة ذلك . ويظهر لنا كل ذلك جلياً من هذا الخبر

حرية
القراءة
ومداهما

(١) وقد جاءت في الحديث — أيضاً — بعض كلمات من القرآن مخالفة للقراءة المشهورة (البخارى : توحيد رقم ٢٩) : « أوتوا » بدلا من « أوتيم » (سورة الاسراء آية ٨٧) ، والأولى قراءة الأعمش .

(٢) الكشف في هذه الآية ، وفي خبر عن النخعي أنهم كانوا يكرهون أن يقال : قراءة عبد الله ، وقراءة سالم ، وقراءة أبي ، وقراءة زيد (الجاسطى الحيوان ج ١ ص ١٦٤) .
(٣) أسد الغابة ج ٣ ص ١٧٣ « وكان يبدل القرآن » ابن الشحنة في روضة الناظر (على هامش ابن الأثير القاهرة سنة ١٢٩٠) ج ٧ ص ١٤٧ . قارن : Casanova (Mohamed et le fin du monde 101. وقد أضيفت لابن سرح روايات أخرى في ذلك : Nöldke, 1,46 unten .

الذي يرجع إلى صدر الإسلام^(١) ؛ ففي سورة الواقعة آية ٢٨ : « وأصْحَابُ
الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ . فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ . وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ »
قرأ رجل عند عليّ : « وطلح منضود » فقال له عليّ : ما شأن الطلح ؟ إنما
هو « وطلح منضود » ، ثم قرأ : « طالعها هضيم » فقلنا : ألا نحولها ؟ فقال :
« إن القرآن لا يهاج ولا يحول » (طبري ج ١٧ ص ١٠٤) .

وقد نجحت مع ذلك - نصراً للقرآن الكريم - فكرة التوسط ؛ فلم
يحكموا بإبعاد قراءة قرآنية بما (لا يهاج به القرآن) ، ومن جهة أخرى لم يحولوا
الحرية المطلقة . والتصديق بالقراءة يحدد طريقه في الروايات المأثورة في
(علم القراءة) ، وهو العلم الذي تطاور بعد ذلك ، وكان ذلك هو المخرج والأساس
لتصحيح القراءة ، أخذاً من كلام الرسول الذي قرأ كلام الله على سبعة أشكال
مختلفة (على سبعة أحرف)^(٢) يصدق عليها كلها أنها كلام الله^(٣) . وهو حديث
يشبه فكرة التلمود في نزول التوراة بجملة لغات في وقت واحد ، وإن لم تظهر
بينهما أية علاقة . ومن جهة معناه الصحيح الذي لم يتضح تماماً لدى علماء
المسلمين - عدّ بعضهم له خمسة وثلاثين معنى -^(٤) فهو على العموم لا يتعلق

فكرة
التوسط

(١) شكوا الناس لعبد الملك بن مروان من الأحاديث التي تنهى إليهم من المشرق ، فخطب
الناس : « يا أهل المدينة ، إن أحق الناس أن يلزم الأمر الأول لأنتم ، وقد سالت علينا
أحاديث من قبل هذا المشرق لا نعرفها ، ولا نعرف منها إلا قراءة القرآن ، فالزموا ما في
مصحفكم الذي جعكم عليه الإمام المظلوم ، فإنه قد استشار في ذلك زيد بن ثابت ، ونعم المشير
كان الإسلام ، فأحكما ما أحكما ، وأسقطا ما شئتم عنهما » [ابن سعد ، ج ٥ ص ١٧٣
ص ١٢] . فإنه يستنتج من ختمه لهذا الخطاب بأمر القراءة أن هذه الأحاديث كانت
تدور حول القراءات . وربما كانت ضد الأمويين ، جاءت من قبل المشرق .

(٢) في هذا راجع : Nöldke, 1, 192.

(٣) فيما يتعلق بالعمليات ، فإنه إذا لم يمكن أن تستنتج المسائل الفقهية من القراءات المخالفة
لمصحف عثمان ، فإنه يجب - على كل حال - أن تلاحظ عند ذلك (ابن تيسية : رفع الملام عن
الأئمة الأعلام) . [القاهرة مطبعة الآداب ١٣١٨] ص ٤١ .

(٤) قارن القسطلاني ج ٤ ص ٢٦٦ ومبانيه جمعت عند البلوي : كتاب ألف باء ج ١

في الأصل باختلاف القراءات ، ولكنه من أجل هذه الإهاجة الكثيرة للقرآن ، ففسر الحرف (١) في وقت مبكر باختلاف القراءة ، واستعمل هذا الحديث لتصحيح هذه الحالة الواقعة وتنظيمها (٢) ؛ فقد حدث النبي بهذا عندما عرضت عليه هذه الاختلافات في قراءة القرآن (٣) .

وإنه لا يمكن أن يقبل ، حتى بهذه المعنى الذي فسر به الحديث ، ذلك الحديث الذي ورد في كتب الحديث المعتمدة ، بالرغم من أن أحد الأعلام وهو أبو عبيد القاسم ابن سلام (المتوفى سنة ٢٢٣ أو ٢٢٤ هـ) كان يراه شاذاً غير مسند (٤) ؛ نقول : إنه ... بالرغم من كل هذا ... لا يمكن أن يقبل أن يكون قد قصد بهذا العدد (سبعة) عدد محدود ، وإنما هو على الأكثر ، كما هو في استعماله ، يقصد به نطاق الكثرة (٥) ؛ فالمقصود أن القرآن نزل على أحرف كثيرة ، وكل يعتبر على قدم المساواة بأنه كلام الله (٦) .

وكما خُطت إلى الإمام أمور التهذيب والتنظيم للأعمال في محيط الحياة الدينية ، كما كانت الحاجة ماسة - فيما يختص بالقرآن - إلى الحد من هذه الحرية التي لا زمام لها ، ولم يكن أمراً عملياً أن يقام سد كامل إزاء هذه الحرية ،

(١) في خبر غامض - عندني - في ابن سعد (ج ٦ ص ٦٧ س ٢٥) أن أبا وائل كان يكره التعبير بحرف ، ويستعمل بدل ذلك دائماً اللفظ (اسم) .

(٢) وكل من يكون عنده علم بالقراءات يقال له : «صاحب حروف وقراءات» . الذهبي طبقات الحفاظ ج ١ ص ١٩٧ ، وقارنه في ص ٣١٢ «إمام حافظ في حروف القراءات» .

(٣) البخاري : خصومات رقم ٣ ، فضائل القرآن رقم ٥ ، استنباط المرتد رقم ٩ ، صحيح الترمذي ج ٢ ص ١٥٥ .

(٤) البلوي : ألف باء ج ١ ص ٢١٠ .

(٥) انظر : Nöldke 1, 50 . وقارن القاضي عياضاً عند الزرقاني على الموطأ ج ١ ص ٣٦٣ .

(٦) وقد جاءت في الفقه هذه المسألة المختلف فيها : هل يجوز أن يختلف حرفا الإمام والمأموم في القراءة ؟ راجع في ذلك طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ٢٤٠ .

وأن يأخذ القرآن شكلا واحدا كاملا ؛ وكما أنه فيما يختص بالحياة التعبدية والقانونية عند الاعتراف باختلاف المذاهب - - قد وضع مبدأ يحكم من الحرية التي لا زمام لها بشرط ، وهو أن الاختلاف في العمليات لا يجوز إلا في حالة ما إذا كان معتمدا على حديث أو قول للصحابه والتابعين ، وأنه - - من جهة أخرى - - لا يسمح بالحرية إلا في حدود مخصوصة ؛ فكذا في مسألة القراءة ؛ فإن مسألة الحرية والتصرف الفردي قد سويت نهائيا بالمساواة في الشكل .

فهذه القراءة وحدها التي تكون معترفا بصحتها ^(١) ، وهذه القراءة التي جاءت للإعجاز عن الإتيان بمثلها ، هي تلك التي تكون مستندة إلى أعلام معروفين ؛ فكل قراءة بهذا المعنى تكون من كلام الله المعجز ، ولا يجوز الخروج عن هذه القراءة المستندة .

القراءة
المعترف بها

ويعتبر أول من حاول نقد القراءات المختلفة ، وببحث وجوه النظر المختلفة التي تقوم عليها ، ونقد الأسانيد التي تستند إليها نقدا قويا ^(٢) - هرون ابن موسى البصري اليهودي الأصل (توفي بين ١٧٠ - ١٨٠ هـ) الذي كان موليا للأزد ، وبالرغم من أنه كان قد رآهم تزلزلا ، فقد اعتبره البخاري ^(٣) ومسلم ، وقال

(١) قيل عن أبي بكر محمد بن قاسم الأنباري المتوفى سنة ٢٣٧ أو ٢٣٨ هـ (مؤلف كتاب الأئساد طبعة هوتسما) الذي ألف كتابا كثيرة في علوم القرآن (Flügel, Gramatische Schulen) (169 : إنه ألف كتابا في « الرد على من خالف مصحف عثمان » أو « العامة » . ويرى [هوتسما] أنه متفق مع كتاب ذكر في الأئساد . ولكن الذي يظهر أنه كتاب في الرد على الملحدين لا في القراءات ، ولم يصل إلينا واحد منهما .

(٢) « هو أول من تتبع وجود القراءات وأنها وتبع الشاذ منها وببحث على إسناده » .

(٣) البخاري : الاعتصام مثلا رقم ٢٧ حيث سناد هرون الأئساد .

عنه يحيى بن معين : إنه ثقة (١) .

ومع هذا فإن تلك الناحية النقدية لتحديد الحرية كانت من نوع مرندائما ، وليست نظرا موضوعيا للقرآن قائما على الإحاطة الواسعة بالقراءات القرآنية ؛ فإن الرجوع إلى الأعلام الكبار ليس أمرا صعبا ، ما دام ذلك يتعلق فقط - بالتصديق القائم على السماع ؛ وأغاب الاختلافات في القراءات التي ذكرنا أمثالا منها ، يرجع إلى رجال موثوق بهم من أهل القرن الأول ؛ إلى ابن عباس وعائشة وعثمان صاحب القراءة ؛ وإلى ابنه أبان ، وإلى قسراء معترف بهم ، كعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب ، وهؤلاء قد أنى عليهم التابعون وغيرهم ، مثل قتادة ومجاهد .

وهنا يقوم التفسير اللفظي لهذا الحديث الغامض «الأحرف السبعة» ،
القراءات
السبعة
وكما وجدت في الفقه أربعة مذاهب ، كذلك في القراءات وجدت — على
مدى الوقت — سبع طرق ، وكل طريقة تمثلها مدرسة معترف بها ، ترجع
قراءتها إلى إمام ترتبط باسمه ، مستندة إلى أحاديث موثوق بها ، وعليها يجب
أن يقتصر في قراءة المصحف (٢) .

وبناء على هذا فإنه يطلب من كل عارف بعلوم القرآن أن يعرف القرآن
على هذه القراءات السبعة كلها ، وبغير هذا لا يستحق لقب قارى أو مقرئ (٣) .
وقد رفع من شأن هذه الناحية الفنية عند العلماء ؛ فكثيرا ما يضاف إلى العالم لقب

(١) الخطيب البغدادي عند السيوطي في بغية الوعاة ص ٤٠٦ ، حيث أصلها : [وجوه
القراءات] بدلا من [وجوه القرآن] .

(٢) راجع في تطور تثبيت هذا الوضع : Brockmann 1, 189

(٣) هشام بن عبيد الله الرازي (المتوفى سنة ٨٣٦) عند عبد البر في جامع بيان العلم

المقرى^(١) . وصحة القراءات كلها على التساوى^(٢) كان واقعة عملية ؛ يقول الشعرائى فى حديثه عن (قرأء زمانه) : إن قراءة كل كلمة بكل الروايات المصنقة بها كان أمرا معروفا^(٣) . وذلك بالرغم من أن إجازة القراءة الواحدة كان قد وزع على البلاد الإسلامية .

ويجب ألا ننسى أنه بعد هذا التمكن قد تبدى عامل الحرية هذه الحدود السبعة ؛ فالمقدسى الرحالة (فى الثلث الأخير من القرن الرابع الهجرى) قسم القراءات السائدة فى وقته إلى أربعة أنواع ، لكل إقليم قراءة ، وذلك من ثلاث عشرة قراءة مسندة إلى أصحابها ، وأضاف إلى ذلك : « إن الكل صحيح فى رأى أغلب الأئمة »^(٤) . وكذلك نسمع — من جهة أخرى — عن ثمانى^(٥) أو عشر قراءات وصلت إلى القرن التاسع^(٦) . وأخيرا قهرت القراءات

القراءات
الزائدة على
السبعة

(١) راجع لقب (سبعة زاده) الذى لقب به أبو الوزير الكبير كوتشك سعيد باشا ، لأنه كان سابع سبعة من أسلافه الذين كانوا أئمة فى أنجورد ، وكانوا يقرءون على سبعة أحرف .
(Süssheim in Festschrift Hommel 2, 303.)

(٢) لا ينافى هذا تفضيل إقليم لقراءة خاصة من القراءات السبعة كما وصفت قراءة نافع بأنها قراءة أهل الجنة (وهى عند المقدسى قراءة أغلب أهل المغرب) . ألف ليلة وليلة [طبعة بولاق ١٢٧٩] ج ٢٢ ص ٣٦٩ .

(٣) الدرر المنثورة فى زبد العلوم المشهورة (طبعة [Schmidt] 1914 Petresburg) ص ٨ ، ٩ . ولا يظهر هل هذا الخبر مقصور على السبعة ؟ أو أن هناك قراءات أخرى غيرها ؟

(٤) ج ٣ ص ٣٩ س ١١ طبعة دى غوييه .

(٥) كتب إبراهيم بن عبد العزيز فى ذلك كتابا : (Yakut, Geogr. W. B, 1, 388, 7)

(٦) Brockmann. 2, 112 No 15.

على سبع مدارس^(١)؛ ترافقا مع الأحرف السبعة في الحديث^(٢).

وبواسطة هذا التمسك بعدد محدود، وضع سد مانع من امتداد الأفكار الحرة. ولو كانت من نوع يوحى به العقل، وبهذا أمكن التمسك - أخيرا - بركن قوى، ضد طغيان الهوى المطلق، أو عدم التحديد الخفيف.

ومع هذا فإن هذه الجهود المقصودة للحد الحقيقي من الحرية في معالجة نصوص القرآن لم تنفذ على وجه عام. واستطاع أن نلاحظ في هذا القسم من العلوم الإسلامية التفكير والغموض؛ فإن كبار العلماء قد تنازعوا في قاعدة هذه (الأحرف السبعة) وتحديدها؛ حيث أشاروا إلى هذه الحقيقة، وهي أن تلك القراءات المسماة بالسبعة المجمع عليها، والتي ترجع إلى أعلام من السلف لم تستنفذ في الحقيقة - كل القراءات، وأن هذا التحديد ليس إلا من وضع المتأخرين، وليس له أساس أصلا في الأحاديث القديمة، وأنه من الكذب والاختيال ربط هذه المدارس السبعة بحديث (الأحرف للسبعة). والفقهاء

عدم التقيد
بالقراءات
السبعة

(١) بجانب القراءات السبعة لابن مجاهد ذكرت على الأخص (قراءة النبي) فهرست ٣١، ٢٠. قارن ما تقدم - وفي خبر آخر (قراءة على بن أبي طالب) سماني في ياقوت: المصدر المتقدم ج ٣ من ١٩٨ - وقد ذكرت قراءة (ضغف) - بضم الضاد - المكرر في سورة الروم آية ٣٥، لا (ضغف) - بفتحها - على أنها قراءة النبي. راجع التفسير - وكذلك ذكر في تفضيل قراءة (شرب) - بفتح الشين - بدلا من: (شرب) بكسرها، شرب - بضمها - (سورة الواقعة آية ٥٥) بأسناد إلى الطبراني (المعجم الصغير من ٣٣) على أنها قراءة النبي. وقد أورد الترمذي بابا في صحيحه عن (القراءة عند الرسول) محققا أنه غير واضح إمكان ظهور قراءات أخرى أو ادعاء ذلك بجانب قراءة راجعة للنبي نفسه. وقد يكون ذلك إنما جاء من أجل أن سلسلة الاسناد لقراءة النبي (كما يرى في الترمذي) ليست معترفا بها من الناحية النقدية.

المعروفون - وعلى الأخص علماء القرآن - سلكوا طريق الحرية ، فأبو بكر بن العربي (قاضي أشبيلية ٥٥٤٦هـ) ، وأبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (المقري - ٥٤٣٧هـ) ^(١) ، وهو العالم المعروف في القراءات ، وغير هؤلاء من أصحاب المصانة العلمية ، كانوا ضد هذا التمهيد والقصر على سبعة ^(٢) . والمؤلف الأول لتاريخ الحروب الصليبية ، وصاحب التأليف عن نور الدين وصلاح الدين ^(٣) - ومع مكانته العالية في التأليف الإسلامي وعلى الأخص الديني ^(٤) ، فإنه لم يوثق في هذه الناحية ^(٥) - وهو أبو شامة (توفي سنة ٥٦٦٥هـ) ، تكلم برأيه بعزم وصدق ، فقال : إن (إجماع العلماء) يخالف تعليق حديث (الأحرف السبعة) بهذه المدارس السبع ^(٦) . وقد ألف أبو شامة كتابا خاصا في معنى حديث الأحرف السبعة ^(٧) ، استنتج منه هذا الرأي .

- (١) Brockmann, 1, 406. وكانت لابن حزم صلة شخصية به ، (ملل ج ٤ ص ١٢٥) .
 (٢) نجد هذا مع الحكم في المسألة في الاتفاق (فصل ٢٢) ج ١ ص ١٠٠ - ١٠٣ .
 (٣) Brockmann 1, 317. ومن أعماله التاريخية اختصاره لتاريخ دمشق لابن عساكر . وقد ذكر المقري (ج ١ ص ٦٥٩) أنه ألغى دروسا عن هذا المختصر بدمشق .
 (٤) وقد اعتبر مجتهدا ، ومن الغريب أنه لم يكن علي الأقل - مروفا (كقوله) في المذهب الشافعي (ابن حجر الميمني : الفتاوى الحديثية : ص ١٢٤) .
 (٥) ويأتي هنا على الأخص ما ذكرته في مقدمة كتابي *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja - Sekte 2 Anm.* وكذلك ما ذكره عند السيوطي «المرشد الوجيز» . وقد كتب عنه النووي تلميذه وخلفه في حلقة الدرس (وقد ذهب عن موضع هذا النص) في عمله ضد البدع : الباشت على إنكار الحوادث والبدع .
 (٦) الرزقاني على الموطأ ج ١ ص ٣٦٤ ، الاتفاق (الفصل ٢٢) ج ١ ص ١٠٠ ، وقد صور علماء آخرون هذه الأفكار لهؤلاء (المروم) بأنها «جهل قبيح» . إيمان (فصل ١٧) ج ١ ص ٦٣ .
 (٧) Nöldke, 1, 50, 4.

وفي الواقع أنه في العصور المتأخرة لم يبق الناس عند هذه القراءات السبع أو العشر ؛ فالقسطلاني شارح صحيح البخارى - الذى دفن في اليوم الذى انتصر فيه السلطان سليم العثمانى ، ودخل بلاد النيل - يرجع كثيرا في كتابه (١) إلى كتاب له عن «القراءات الأربع عشرة للقرآن» (٢) ، والرقبة العاملة (تودد) أثنى الناس عليها ؛ لأنها كانت تقرأ القرآن بالسبع والعشر والأربع عشرة (٣) .

وهذه النظرة تتفق تماما مع ما كان في العصر القديم عند أهل السنة إزاء القراءات ؛ فهم يرون أن الحسك على القراءات الراجعة إلى القراء القدماء بأنها شاذة ، وإبعادها - زيادة على ذلك - من طريق القراءات المعروفة ، أمر لا يجوز (٤) .

ولقد عرفنا أن الصحابين عبد الله بن مسعود وأبى بن كعب قد بدأ على أيديهما - في الأصل - أمر القراءات في المصحف . وكثيرا ما يعسد من الصفات المكروهة بين أصحاب المذاهب الكلامية على الأخص ، رد

(١) «كتابي الكبير في القراءات الأربعة عشر» ، مثل ما جاء في (العلم رقم ٨ ج ٦ ص ٩٩ ، فضائل الأصحاب رقم ٦) ج ٧ ص ١٤٦ ، (التفسير رقم ٩٨) كذلك ص ٢٣٨ ، (التفسير رقم ١٥٨) ج ٩ ص ٣٧ ، (الأدب رقم ٣٨) قارن عن العصر المتأخر : Brockmann 2, 327 nr. 14

(٢) ويظهر هذا مخالفا لا عند : Brockmann 2, 73, 4

(٣) ألف ليلة وليلة : ج ٢ ص ٣٦٠ (ليلة ٤٣٨) .

(٤) قال الذهبي - عند ذكره في سورة الذاريات آية ٥٨ أن قراءة ابن مسعود شاذة (إني أنا الرزاق) بدلا من (إن الله هو الرزاق) بعد أن ذكر ما استقر عليه الخلاف : « إنه لا يجوز اعتبار هذه القراءة شاذة ، لأنها جاءت عن شيخ موثق به ، وأن الاختلاف في القراءة كان حقيقة في يوم من الأيام » . (تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٣٥٩ فوق) .

قراءة هذين الصحابييين ، فقد قيل عن ضرار بن عمرو : إنه رد قراءتهما ، ولم يعترف بأنها من كلام الله (١) .

ومن المقاييس لسد باب هذه الحرية ، طلب أن تكون القراءة موافقة للعربية ، وعلى أساس الخط العربى ، وهى شروط لا تتفق مع قراءة هذين الصحابييين والزوائد عندهما ، ومخالفتهما فى بعض الكلمات .

موافقة
القراءة
للعربية

وهنا يحىء — على الأخص — « المتكلمون » الذين لم تقف حريتهم عند حدّ إزاء المصحف المروى ؛ فهم يقولون : إنه يجوز الاجتهاد والرأى فيما جاء من القراءات ، إذا كان فيه ما لا يتفق مع العربية ، ولا يصح فى استعمالها ، ولا أهمية عند ذلك من أن تكون هذه القراءات المستنتجة لا يمكن إرجاعها إلى الرسول (٢) .

حقاً أنه لا بد وأن تحوز مثل هذه الحرية الفردية القبول من شيوخ أهل السنة المعترف بهم ، ولا يجوز أن تحمل طابع الجراءة التى لازمام لها ، (٣) أو أن تدار فى نصوص القرآن هذه المناقشات المدرسية ، وزيادة على هذا يجب

(١) البغدادى ، كتاب الفرق ص ٢٠٢ .

(٢) الاتقان (النصل ٢٢) ج ١ ص ٩٧ .

(٣) وفى بعض الأحيان صحف القرآن — أيضاً — على وجه التدبر والمزاج ، وطبعوا بدون أن يريدوا بذلك أن يكون هذا حقيقة واقعة ، فقد حكى عن عثمان بن أبى شيبة الكوفى شيخ البخارى (المتوفى سنة ٢٣٩ هـ) وأحد الحفاظ الكبار — أنه كان مزاجاً فيما تصحيف من القرآن (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ٣٠) . وأضاف إلى ذلك قوله : « ولعله تاب » . ولكنه كثيراً ما يأخذ فى تفسيره بمثل هذه القراءات المكروهة ، ومن أجل ذلك أنكر عليه الدارقطنى فى (كتاب التصحيف) قدرته واعتباره كعارف بالقراءة (القسطلانى ج ٢ ص ١٤٤ فى كتاب الجنائز رقم ٣٨) . وقرأ مرة بعض الندماء بخصوص

أن يعترف بهذه القراءة المخالفة «جماعة من القراء» يستطيعون أن يدعموها،
من يرتفع فوق عالم الشخصيات، فما يُخطأ بهذا المعنى ويرد (و يدخل في هذا
أيضاً احتمالات المتكلمين) يكون شاذاً حتى عندما متمسكين بالحرية، ولا يؤخذ
به عند قراء القرآن^(١). وقد تناول أهل اللغة هذه الشواذ أيضاً في أبحاثهم^(٢)،
ولكن الباحثين الدينيين في القرآن يفتنون منهم موقف الرفض، ويحكمون
عليهم - أيضاً - بالخطأ.

وإلى وقت متأخر نجد مؤلفات لأهل السنة يناقشون فيها بشدة تلك
الآراء الطليقة^(٣)؛ فإنه كان - ولا يزال - هناك رموس مفكرة مستقلة
أهل السنة والقراء بالشواذ

== الأكراد == الذين كانوا يسكنون حول شاهرور - بدلاً من قوله (تعالى): «الأعراب
أشد كفراً...»: «الأكراد أشد كفراً...» وقال في هذا المقام: «إن الله لم ير حل
إلى [شاهرور] حتى يعرف ما عليه هؤلاء الأكراد من سوء» (Yakut. Geogr. W. B. 341, 20). وقد حكى السبكي (الطبقات ج ٥ ص ١٢٩) أنه عند ما دفن هبة الله الجيزي، الذي
كان من كبار القراء، قرأ عليه بعضهم: «وإنه لعلم الساعة» بفتح العين واللام بدلاً من:
«لعلم الساعة» بكسر العين وحكون اللام (سورة الزخرف آية ٦١) قال السبكي: «والله
لكائن الآيات نزلت فيه لما مثله الناس من أن موت العلماء من أعلام الساعة وأثر أطلها»

(١) الداني عند: Brocklmann 1, 407 nr 6 (كتاب التعريف في القراءات الشواذ).
وقد ذكر الخوارزمي (توفي سنة ١٠٠٢ م) من المثل لهؤلاء المخترعين لتلك (النوادر) قراءة
أبي العبر (رسائل [طبع الأستانة مطبعة الجوائب] ص ٩٣).

(٢) ألف ابن جني رسالة عن الأحكام النحوية في هذه للقراءات «المحتسب في إعراب
الشواذ» Brocklmann 1, 126 nr.7, Recher Z. A 22, 8 nr. 17

(٣) كتب شمس الدين النويري المالكي المصري (توفي سنة ١٤٥٣) كتاباً في الرد على
هذه الشواذ من القراءات: (Kremer'sche Hschr: Brocklmann 2, 113 nr. 21
nr. 30.)

الفكر ، ولو أنها أغفلت أخطاء هؤلاء الظاهرة أو تساحت فيها أو بررتها في بعض الأحيان أيضا ، ولكنهما لم تعتبر هؤلاء القراء المجمع عليهم مقدسين لا يمسون . وقد ألزم هؤلاء النقدة موقف المعارضة الشديدة ضد أهل السنة ، وأنهم وإن جوزوا الحرية فيما وراء القراءات القانونية ، فقد رفضوا الاحتمالات الطليقة في الشواذ المكروهة ، وعدّوا ذلك من قبيل الخطأ^(١) . وقد أصابهم من جراء ذلك شيء من الاضطهاد ، ولو كانوا ممن عرف بالدين ، وذلك عندما يحاولون أن يبحثوا الأشياء المعترف بها والمجمع عليها ، في الوقت الذي لا يجسر فيه أحد على توسيع دائرة الحرية ؛ ففي سنة ٣٢٢ ، سنة ٣٢٣ أصاب عالِمين من القراء ضربة كبرى ؛ لأنهما أرادا أن يقرأا بقراءات مخالفة للمصحف العثماني ، فأما أحدهما فهو [ابن شنبوذ]^(٢) ، شيخ معافي بن زكريا ، أحد الشبان البارزين المنتسبين إلى الطبري الكبير^(٣) ، استحضره الوزير ابن مقلة — صاحب الخط المعروف — في مجلس الحكم من أجل قراءاته التي لا سند لها^(٤) ، واستحضر الوزير جماعة من أهل القرآن ، وأحضر ابن شنبوذ ، ونوّل بحضرة الوزير ، فأغلظ في الجواب للوزير والقاضي ومن حضر من

(١) ويوجد من العلماء أهل القراءات من أخذ بالشواذ — أيضا — زيادة عن القراءات العامة (ياقوت : طبعة مرجليوث ج ٣ ص ٢٦٥ ، السيموطي : بغية الوعاة ص ٢١٩ س ١٢ ، ياقوت — أيضا — ج ٥ ص ١١٣ س ٩) .

(٢) تلميذ القارئ المكي أبي محمد إسحق الخزاعي من شيوخ الأزرقي في [كتاب أخبار مكة] (طبعة وستنفلد) ج ١ ص ١٦ س ١١ ، وما ذكره لوزن في : Zeitschr. Fur Assyriologie 200, 27 فهو ابن شنبوذ آخر .

(٣) الذهبي طبقات الحفاظ ج ٣ ص ٢١٧ .

(٤) عدت في فهرست ٣١ و ٢٧ ، وفي الملاحظات التي سبقت عن هذا الموضوع .

القراء ، ونسبهم إلى قلة المعرفة ، فأمر الوزير بضربه أسواطاً ، فدعا — وهو يُضرب — على الوزير بأن يقطع الله يده ، ثم سجن ، ثم رجع عما كان يقرؤه وعاد — بعد ذلك — إلى ما كان عليه ^(١) ؛ ومن الغريب أن ذنبه هو أنه كان يقرأ بقراءة عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب ! .

ومن مدرسته — أيضاً — أبو بكر العطار المقرئ ، الذي أصيب كذلك بالعذاب من جراء قراءاته ، وأدى ذلك إلى أن نُشرت كتيبه التي تحتوي على هذه القراءات ، وبالرغم من أنه — أيضاً — لم يتخلص من المتابعة المستمرة بعد ذلك ، وصارت له سمعة سيئة ، فقد قيل : إنه بقي إلى آخر حياته متمسكاً بقراءاته . ^(٢)

وكان لا يرضى أهل الدين تدخل اللغويين — على الأخص — ^(٣) ، بالرغم من أنهم كانوا يبذلون جهداً كبيراً في حل المسائل اللغوية المعقدة في القرآن بدون أن يغيروا شيئاً من النص الأصلي ^(٤) ؛ ومع هذا فقد اعتبروهم — على العموم — غير مقبولين في أمور القراءة ، وأنهم ليسوا على استعداد لذلك ، حتى يتصرفوا — من وجهة نظرهم — في القرآن ^(٥) .

(١) كتاب توبه 20, 62, Z. D. M. G.

(٢) Muh. Stu. 2, 240. ، ياتوت ج ٦ ص ٣٠٠ ، ٥٠٠ (طبعة مرجليوث) ، ومن

ذلك بنية الوعاة للسيوطي ص ٢٦ ، قارن ابن الاثير في سنة ٣٢٢ ج ٨ ص ٢٢١ .

أبو المحاسن (جونبول) ج ٢ ص ٢٨٩ .

(٣) نجد مقاصد الراوية والقراء وآخرين من اللغويين كجملة للقراءات معتبرين ، وقد روى الزنجشمرى في سورة البقرة آية ٣ قراءة (يؤفنون — بالهمز) عن الشاعر الشاعر أبي حية النميري ، وربما كان ذلك علي وجه غرائبها .

(٤) والمثال المهم في ذلك هو جهودهم حول سورة المجادلة آية ٣ في تعدية [عاد] باللام

LA S. V. 4, 310, 5.

(٥) كان هجوم النحويين على نصوص الحديث غير مقبول (Muh. Stud, 2, 239.)

وفي العصور القديمة اعترف - أيضا - بقراءات كانت قد أظهرتها
الضرورة ، ووفق العلماء بين القواعد النحوية القديمة وبين تلك المخالفات
التي جاءت في أشكال الكلمات والجمل القرآنية ؛ ومثال ذلك : ما جاء في سورة
الحجرات آية ٩ : « وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا » فإن لفظ :
« طائفتان » مثنى مؤنث ، وفي « اقْتَتَلَا » ضمير جمع المذكر ، فقرأ بعض
القراء الذين أرادوا التوافق مع العربية : « اقْتَتَلْتُمَا » ، كما قرأ ابن أبي عمير :
« اقْتَتَلَا » كما قرأ عبيد بن عمير ، فسارت بها موافقة لقواعد النحو . (١)
أما في العصور المتأخرة ، فقد كان استعمال الاصطلاحات النحوية مأخوذا
على نحو غير طيب (٢) ؛ فقد عومل المبرد اللغوي المشهور معاملة غير لائقة ،
عندما قال قولا أراد به تسوية بناء جملة من الجمل ، (٣) ويدور ذلك حول آية
أخلاقية في القرآن عند تغيير القبلة إلى الكعبة [سورة البقرة آية ١٧٧] :
« لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَآلَمَلَ نَفْسَهُ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ » ، فقوله
(تعالى) : « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ » فسر على تأويل حذف مضاف ، أي بر من آمن ،
أو البر بمعنى [ذا البر] ؛ ولكن المبرد لم يقبل هذا ، فقال : « لو كنت ممن يقرأ
القرآن لقرأت [ولكن البر] بفتح الباء (٤) ، ومن أجل هذا بقي قرونا طويلة بعد

(١) الكشف ج ٢ ص ٣٤٣ .

(٢) يمكن أن يعتبر من الشاذ القراءة المتبعة خطأ في النحو (مثاله عند : Nöldke, Zur Gramm. d. klass. Arabisch 43, 8.) التي أراد النحاة تليها من الناحية
العربية : سورة البقرة آية ٧ هـ « اثنتا عشرة » (LA. S. V. schr 6, 244, 11.)

(٣) فيما يتعلق بهذه الحرية في بناء الجملة وفي المراسلات العلمية لهذه التسويات راجع :

Nöldke. Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 10 .

(٤) قارن الكشف في هذه الآية (ج ١ ص ٧٤) ، ومناقشة ابن المنير . ومع ذلك

فقد اقترح قراء معترف بهم مثل ذلك في هذا الموضع لهذه الأسباب كما هو بالتفسير ، وقد
لاحظ المبرد هذه الملاحظة - أيضا - في سورة البقرة آية ١٨٥ ، حيث تظهر هذه الظاهرة في
بناء الجملة .

موته وهو مغضوب عليه من أهل السنة ، الذين قرءوا [السيرة] وقالوا : إن في ذلك بلاغة القرآن وإعجازه . ولم يفت - أيضا - العالم الأريب الزمخشري (المتوفى سنة ٥٣٨ هـ) هذه الناحية من الإصلاح الدقيق في مثل هذه التصحيحات اللغوية :

ففي سورة الأنعام آية ١٣٧ : « وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ » وقد رويت قراءات في هذه الجملة القرآنية ، فقرأ أبو عامر ^(١) : « زَيْنَ ... قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ » برفع « قتل » ، ونصب « أولادهم » وجر « شركائهم » على إضافة القتل للشركاء ، أى زين لهم قتل شركائهم أولادهم ، وقد فصل بين القتل والشركاء بالمفعول ، فلم يرض هذا ذوق الزمخشري ^(٢) - وسنتكلم عنه بعد في فصل خاص - قال : « والفصل بينهما بغير الظرف فشىء لو كان في مكان الضرورات ، وهو الشعر ، لكان سمجا مردودا ، كما سمج ورد » : [زَجَّ القلوص أبى مراده] ، فكيف به في الكلام المنشور ؟ فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمته وجزالته ؟ . وقد رأى الزمخشري أن السبب الذي حمل أبا عامر على ذلك هو سبب يرجع الى خطأ المصحف ، وذلك أنه رأى في بعض المصاحف [شركائهم] مكتوبا بالياء . وقد ناقش ابن المنير - القاضي الإسكندر المالكى السنى - رأى الزمخشري العنيف بعد قرن من الزمان ، فقال : « ولم يعلم الزمخشري ... ضرورة أن النبي قرأها على جبريل كما أنزلها عليه ، ثم تلاها النبي على عدد التواتر من الأئمة ، ولم يزل عدد التواتر يتناقلونها ويقرءون بها خلفا عن سلف إلى

(١) هي قراء الشاميين ، يقارن : Karabacek, Ein Koranfragment der 9

Jahrundert (Wiener Sitzung. Phil, Kl. 184 Bd. No. 3) 36

(٢) يقارن - أيضا - ملاحظته في سورة إبراهيم آية ٤٧ : (... تخلف وعده رساله) بنصب [وعد]

وخفف [رساله] .

أبي عامر ، فقرأها - أيضا - كما سمعها ، فهذا معتقداً أهل الحق في جميع الوجوه السبعة :
 أنها متواترة - جملة وتفصيلاً - عن أفصح من نطق بالضاد ؛ فإذا علمت
 العقيدة الصحيحة ، فلا مبالاة بعدها بقول الزمخشري ولا بقول أمثاله من
 لحن أبا عامر . . . وأما الزمخشري ، فظن أنها تثبت بالرأى ، غير موقوفة على
 النقل ، وهذا ما لم يقل به أحد من المسلمين ، وما حمل على هذا الخيال إلا
 التغالى في اعتقاد الطراد الأقيسة النحوية ، فظنهما قطعية حتى يرد ما يخالفها ،
 وليس غرضنا تصحيح القراءة بقواعد اللغة العربية ، بل تصحيح قواعد
 العربية بالقراءة ^(١) . وهو مبدأ أقره الزمخشري نفسه بكل عزم فيما
 يتعلق بأنواع القراءة ^(٢) وقد جمع هذا السنى المخالف للزمخشري - ابن المنير -

(١) في الدين الرازي : مناتيح الغيب ج ٦ ص ٦٩ قال فيما يتعلق بما قيل من أن
 عائشة وعثمان وغيرهما خطئوا القراءة المشهورة في سورة طه آية ٦٣ (إن هذان لساحران) :
 « إن المسلمين أجمعوا على أن ما بين السكتين كلام الله (تعالى) ، وكلام الله (تعالى) لا يجوز
 أن يكون لحنا وغلطا . فثبت فساد ما نقل عن عثمان وعائشة أن فيه لحنا وخطأ » .
 راجع ابن المنير على الكشف سورة الأنعام آية ١٣٨ (ج ١ ص ٣١٣) ، نظام
 الدين النيسابوري (في نهاية القرن الثاني عشر) تفسير غريب القرآن (القاهرة ١٣٢١
 على هامش الطبري) ج ١ ص ٦ ، القسطلاني ج ٧ ص ١٤٦ (باب التفسير رقم ٩٨) :
 العربية تصحح بالقراءة لا القراءة بالعربية . ونجد مثل هذا - أيضا - عند علي بن محمد
 (الباب) في مقطوعاته بالشعر العربي (Le Beyan persan (Paris 1911) وذلك
 معتبر - أيضا - في الاستعمال اللغوي في حديث الرسول (ونطق أفصح الفصحاء من
 أقوى الأدلة) : القسطلاني ج ٢ ص ١٦٥ (باب الأدب رقم ٦٢) في استعماله شجرة الثوم .
 (٢) في سورة النساء آية ١٦٢ عند كلة (والمقيمين) التي قيل إنها من لحن الكتاب ، قال :
 « ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا في خط المصحف ، وربما التفت إليه من لم ينظر
 في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب ولم يعرف ما في النصب على الاختصاص من الافتنان ،
 وغي عليه أن السابقين الأوائل الذين مثلهم في التوراة ومثلهم في الأنجيل كانوا أعمى في
 الغيرة على الإسلام وذب المطاعن عنه من أن يتركوا في كتاب الله ثلمة ليس لها من بعدهم
 وخرفاء يرفعون من يلحق بهم » الكشف ج ١ ص ٣٩٧ .

مُثَلاً من الشعر فصل فيها بين المضاف والمضاف إليه بالظرف، وهي مُثَلَّ عَرَفَها الزمخشري، ولا يَكُنْه عَدَّها من السمعج المرودود.

وقد خلاص ابن المنير (سورة المسائدة آية ٣٨) في سبيل تقوية القراءة المشهورة وسيطرتها - إلى هذا المبدأ المعترف به في جميع الأوساط، والذي أَدَّى إليه (المستقرأ من وجوه القراءات)، وهو أن القراءة العامة المشهورة هي - أيضاً - القراءة التي تتفق مع ما يتطلبه فن الكلام غالباً.

القراءات
والأدباء

ولقد أصبحت قراءات القراء القدامى الكثيرة في غير استواء ونظام - موضوعاً للشعر والتندر؛ فن الشعراء ذوى المكانة في الأدب العربي: العالم الشاعر الأعمى أبو العلاء المعري، نسبة إلى [معرة النعمان]، وهي بلدة من بلاد الشام مشهورة بكارثتها في تاريخ الحروب الصليبية، والتي أخذها الأمير (أنطوخين) من المسلمين بعد كفاح شديد، واستعمل فيها المسلمون - لأول مرة - النار الرومية ضد الصليبيين، وقد حصل هذا بعد نصف قرن من موت أبي العلاء، الذي أعطى لهذه البلدة الصغيرة شهرتها في تاريخ الأدب العربي. وقد صار اسم هذا الأعمى المفكر موضوعاً للتمجيد والإشادة حتى عند الغربيين - مثل الخيام الشاعر الفارسي - من أجل حرية واستقلال فكره في شعره التهكمي؛ حقاً أن شعر المعري لم يشتهر بين العامة كاشتهار شعر الخيام، وذلك من أجل أن شعر المعري كان يحتوي على اصطلاحات في التعبير، وعلى فروض لغوية عميقة، تجعل فهمه عسيراً، على حين أن الخيام كان شعره سهلاً في الفهم، مملوفاً بالأمثال والمفاجآت الشعرية.

وكتابه الذي جاء في شكل رسالة علمية إلى صديقه عيسى بن منصور يعدُّ أثراً ذا قيمة كبيرة في تاريخ الأدب، لم يُعطَ الأهمية التي يستحقها بعد، وهو لا يقلُّ عن كوميدية (دانتى) التي كتبها في منتصف القرن الثالث عشر؛ ولقد جاب أبر العلاء مع صديقه الجنة والنار، وتحدثا مع ساكني العالم الآخر (الشعراء في الغالب) عن التسقوا بهم، عن سبب

دخولهم الجنة أو النار، وقد عجبوا من وجود شعراء جاهليين في الجنة، وأن الله (تعالى) لم يأخذهم بجاهليتهم، وإنما غفر لهم شركهم، من أجل بعض ما جاء في شعرهم، من نظرات أخلاقية أو دينية؛ وهكذا أخرج لنا هذا الشاعر كتابه (رسالة الغفران) في قوة من الخيال وقوة من اللغة أيضاً؛ لأنه كان مهتماً بنقد الشعر بوجه خاص.

وفي إحدى جولاته في الجنة مرّ مع صديقه بحديقة خضراء، فوجد بها حَيَّات، فتحدثا معها حديثاً طريفاً، وقد استغربا - أول الأمر - من مقابلة هذه الحيات في هذا المكان؛ وسألا عن الفضل في وجودها به، (١) وقد تحدثت إليهما هذه الحيات عن تجاربها في الحياة الدنيا، وكيف أنها كانت تعيش في شق من شقوق غرفة الحسن البصري، وسمعت منه القرآن من أوله إلى آخره، وتعلمته منه - ومن المعروف في القصة الإسلامية أن الجن كانت تتقن قصص ثوب الحيات، وتحضر دروس العلماء ومحاضراتهم - (٢) ثم أنها بعد موت الحسن البصري ذهبت فاختبأت في حجرات كبار القراء، مثل أبي عمرو بن العلاء، وحمزة بن حبيب، ومن هذه الحجرات أمكنها أن تتحدث بأخبار العلماء الذين كانت تساكنتهم في حجراتهم، وما عرفته من قراءات غريبة، مما تداولوه في حديثهم مع زائريهم.

وكان أبو العلاء يقصد بهذا التهمك بما جاء في كلامهم، والتندر في الحديث عن القراءات وتثبيت أمرها بالمصحف.

(١) في بعض القصص الموضوعة أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: أدخلت الجنة، فرأيت فيها ذئبا، فقلت: أذئب في الجنة؟ فقال: أكلت ابن شردابي. (كان الفقهاء يرون الشرطة أداة النهب في الدولة: قارن الأحياء ج ٢ ص ٧٧، ٥٨، ١٤٠)، قال ابن عباس - هكذا حدث الحديث - : «هذا وإنما أكل ابنه، فلو أكله رفع في عليين»! (الهميري: حياة الحيوان مادة ذئب). ومن أحاديث التشبيه التي عدّها ابن قتيبة في مختلف الحديث ص ١٠: «أن ذئبا دخل الجنة لأنه أكل عشارا».

(٢) من الأمثلة لذلك في: The Pearl-Strings; a History of the Resuliyy Danasty of Yeman, ed. Muhammed Asal (Gibb Memorial 3, 4) 172, 178.

التفسير بالمأثور

عندما ننظر إلى هذه الثروة الضخمة المتشعبة من الكتب المؤلفة في
تفسير القرآن ، فإنه من المستير علينا أن نفهم ، من أول الأمر ، كيف أن
هذا النوع من النظر والتأليف لم يصادف تشجيعا في الأوساط الدينية في
الإسلام قديما فحسب ، بل إن العلماء والفقهاء قد حذروا من ذلك غاية
التحذير .

ولدينا شواهد من القرن الثاني الهجري تدل على أن الاشتغال بالتفسير كان
يُنظرُ إليه بعين الريبة ، وأن الرأي إزاء هذا العمل كان مصحوبا بالمقاومة
له والفرع منه ؛ فقد روى أن القاسم بن محمد بن أبي بكر ، وسالم بن عبد الله بن
عمر كانا يُعظمان القول في تفسير القرآن ، ويعتبرانه أمرا خطيرا (١) .
ويحكى الخنابلة - بسرور - قصة كانت في عصر عمر (٢) ، تدل على كراهية
هذا الخليفة البعث عن المعاني الخامضة في الآيات القرآنية ؛ فقد قدم إلى المدينة
ابن صُبَيْخ (٣) ، وجعل يسأل عن متشابه القرآن ، فأرسل إليه أمير المؤمنين
عمر بن الخطاب المعروف بصاحب الدرة (٤) ، وقد أعد له عراجين

(١) ابن سعد : ج ٥ ص ١٣٩ س ١٦ ، ١٤٨ س ١٢ .

(٢) المرجع في هذا سنن الدارمي ؛ فقد حكى ذلك عنه السيوطي في الأتقان (الكتاب

٤٣ ج ٢ ص ٤) . واسم الرجل هناك (عبد الله) صابغ [b. Isl] .

(٣) وفي مصدر آخر (تاج العروس مادة صبغ ج ٦ ص ٢٠) اسم هذا الرجل ربيعة

ابن المنذر ، واسم أخيه صابغ .

(٤) استعملها مع كتب الانجيل من أجل آية من التوراة لم يرتضها (عند الفزالي في

الاحياء ج ٤ ص ٣٨٢) ؛ ونذكر - إعجابا به - أنه كان يستعملها التأديب معذب الحيوان ؛

فقد روى «أنه ضرب جبلا وقال له : لم تحمل علي بعيرك مالا يطيق» ؟ (ابن سعد ج ٧ ق ١

ص ٩٢ س ٧) . وكان على - أيضا - معه درة يمشي بها في الأسواق (ابن سعد ج ٣

ق ١ ص ١٨ س ٥) وأحد المؤذنين (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٤ س ١٦) .

النخل ، فقال : من أنت ؟ قال : عبد الله بن صبيغ . فأخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه ! وفي رواية : فضربه حتى ترك ظهره دبره ، ثم تركه حتى برى . ثم أعاد عليه الضرب ، ثم تركه حتى برى . فدعا به ليعيده عليه ، فقال : إن كنت تريد قتلى فاقتلنى قتلا جميلا ، أو ردنى إلى أرضى . فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبى موسى الأشعرى ألا يجالسه أحد من المسلمين .^(١)

وقد نظر الأتقياء في عصر بنى أمية إلى التفسير مثل هذه النظرة ؛ كان شقيق بن سلمة الأسدي - المعاصر لزياد بن أبيه والحجاج - إذا سئل عن شيء من القرآن قال : « قد أصاب الله الذي به أراد » ؛ يعنى بذلك أنه لا يريد أن يبحث عن المعنى^(٢) . وقد سئل عبيدة بن قيس الكوفي (المتوفى سنة ٧٣ هـ) ، من أصحاب ابن مسعود ، عن سبب نزول بعض آيات القرآن ، فقال : « عليك باتقاء الله والسداد ؛ فقد ذهب الذين كانوا يعملون فيم أنزل القرآن ؟ »^(٣)

وفي هذا العصر - أيضا - حكى أن رجلا طلب إلى سعيد بن جبير (المتوفى سنة ٩٥ هـ) ، الذي قتله الحجاج ، أن يفسر له بعض آيات القرآن ، فقال له : « لأن تقس جواني خير لى من ذلك . »^(٤) وقيل : إن الأصمعي اللغوي المعروف (المتوفى سنة ٢١٦ هـ) كان - ورعا منه وخشيعة^(٥) - لا يفسر

(١) لوائح الاثنوار البهية (شرح على عقيدة السفار بنى الحنبلى) النارج ٨ من ٦٥١ .

ويوجد لذلك تصوير قديم ذكر فى : Muh . Studien, 2, 82

(٢) ابن سعد ج ٦ من ٤٧ س ٢٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٤ س ١ .

(٤) ابن خلكان : رقم ٢٦٠ .

(٥) Brocklmann 1, 105 Aam. 1 .

القرآن (١). وقد رويت عن أحمد بن حنبل هذه الكلمة في تفسير القرآن :

« ثلاثة أشياء لا أصل لها : التفسير ، والملاحم ، والمغازي » (٢).

التفسير
المعنى

ويمكن أن نستنتج من جعل التفسير أحد هذه الأنواع - طبيعة الأوساط التي كان يقصد رفض تفسيرهم ؛ وكذلك الأسباب التي دعت إلى الرفض نفسه ؛ فإنه يجب علينا أن نفرض كل شيء ، قبل أن ندعى أن تفسير القرآن - في نفسه - كان أمراً مكروهاً ، وأنه كان ينظر إليه من جانب أهل العلم كعمل يجب اجتنابه ؛ فهذا التفسير المكروه عند المتشدد من العلماء يظهر في كلمة ابن حنبل ؛ حيث عُدَّه مع الملاحم (وهي القصص التي تدور حول النبوءات المتعلقة بانقضاء العالم) ، وعُدَّه مع أحاديث الحروب والخيالات ، مما لا يقوم على دعامة من الثقة والتصديق ، الأمر الذي كان أهل الدين والسلف يتطلبونه كشرط للمعرفة التي تستحق التصديق .

التفسير
والقصص

وقد وجد تفسير القرآن في وسط من تلك الأوساط التي كانت تميل إلى القصص ؛ حيث كانت قصص الأنبياء التي جاءت في القرآن مذكورة فيه بإيجاز ، وفي شيء من الغموض في بعض الأحيان ، فأراد المسلمون أن يعرفوا عن ذلك شيئاً أكثر تفصيلاً وتقريباً ، فأثار هذا شوقهم للمعرفة بدرجة أكثر من شغفهم لمعرفة الفقه ومسائل الدين ؛ والأجوبة تتفق مع المسائل قلة وكثرة .

فظهرت جماعة من العلماء المتطلعين إلى النظر ، الذين أرادوا أن يملثوا هذه الشغرات القائمة بما هو موجود عند اليهود والنصارى ، وأكملوا من

(١) ياقوت (طبعة مرجليوث) ج ٣ ق ١ ص ٢٢ س ٦ .

(٢) عند السيوطي في الاتقان (الفصل ٧٨) ج ٢ ص ٢٢٠ . قارن :

خيالهم ما وجدوه من نقص ، مما هو - في الغالب - من قبيل القصص المتناقض ، غير المقبول في صورته ، ووضعوا ذلك كله تفسيراً للقرآن ؛ وهم أناس من قبيل مقاتل بن سليمان (المتوفى سنة ١٥٠ هـ)^(١) ، المعروف بأنه استقى علومه بالقرآن من اليهود والنصارى ، وجعلها موافقة لما في كتبهم^(٢) .

وعند هذا أخذ الناس يصعدون أحكاماً ضد تعاليم (أهل الكتاب) ويحذرون منها ،^(٣) وقد تناول تلك القصص في العصر القديم جماعة من

(١) لا نخلطه بالمفسر مقاتل بن حبان الذي هرب من أبي مسلم البخني إلى [كابول] ، وهناك نشر - بنجاح - الدعوة الإسلامية (النووى فى التهذيب ص ٥٧٧) ، وهو الذى يقصده القسطلانى بقوله (كتاب الجنائز رقم ٦٤) : « نوارى التفسير لمقاتل من تأليفه » ج ٢ ص ٤٨٨ .

(٢) ابن خلكان رقم ٧٤٣ ، تراجع عند النووى طريقته فى التفسير ، السيوطى فى الأتقان (الفصل ٨٠) ج ٢ ص ٢٢٤ ، الدميرى ج ١ ص ٤٤٠ (مادة ذباب) ، وتوجد باسمه مخطوطة بالمتحف البريطانى (or. 6333) ، وهى تفسير واسع لخمسة آية من القرآن . (فهرست ص ١٧٩ س ٣) ، تحتوى على أحكام فقهية : (Ellis-Edwards, Descriptive: 4.) [London 1912] List der Akzessionen seit 1894 ؛ وكذلك محمد ابن إسحق (المتوفى سنة ١٥١ هـ) ، الذى كتب كثيراً عن التاريخ القديم والمغازى ، وهو - فى الأكثر - المؤلف المعروف للسيرة الحمديدية ؛ فقد جرحه أهل الجرح والتعديل من الحديثين ؛ لانتفاعه بمصادر يهودية ومسيحية ، وأنه قال عنهم : إنهم أهل العلم الأول (ياقوت ج ٦ ص ٤٥١)راجع بعد ما جاء ضد قيمة هذه الأخبار .

(٣) قارن : Muh. Stud. 2, 137, Revue des études Juive 44, 64

(هاشم ٣ من البيان للإحافظ ج ١ ص ١٩٢) ، ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله (طبعة المصطفى القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ١١٩ ، Z. D. M. G. 61, 866 . وقد ساق الزمخشري فى الكشاف (فى آية ٤٥ سورة هود) مسألة الخلاف فى ابن نوح الكافر ، وهل كان ابنه ؟ أو متبنى له ؟ قال بالأول قتادة ، وقد رجع فى ذلك إلى إجماع أهل الكتاب ، ورد عليه الحسن بقوله : « من يرجع فى دينه إلى أهل الكتاب » ؟ .

القصاص الاُتقياء بشكل مبالغ فيه ، وكان يغلب عليهم في قصصهم الخيال^(١) .
وكراهية ابن عمر لتفسير القرآن إنما كانت من أجل هؤلاء القصاص الذين يقصون
على العامة ، وكان لا يتسامح معهم ، بالرغم من أغراضهم الحسنة في عملهم^(٢) .
وهؤلاء المفسرون ، الذين لا يقف خيالهم عند حد ، قد مبدؤا - أيضا -
ناحية المغازي والحروب إلى ما يتعلق بالإسلام في مستقبله ، وشرحوا ذلك
بالقرآن على سبيل التنبؤ .

حكى عن مقاتل المذکور في سورة الإسراء آية ٥٨ : « وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ
إِلَّا نَحْنُ مُهِيمُونَ » كَوَها قبلَ يَومِ الْقِيَامَةِ أَوْ مَعَذَّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ
ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا . » أنه قال : إن ذلك يرجع إلى فتح
(القسطنطينية) وتدمير الأندلس^(٣) .

ولقد أفرط هؤلاء في تخيلهم الاُخبار المتعاقبة بالأهوال المخيبة ، وما أتوا به
من معلومات دخيلة^(٤) ، وقد جعلوا كل ما تصوره في خيالهم تفسيراً
للقرآن موثقاً به ، فلا يوجد عندهم شيء يستند سر أمن الأسرار ، ولن تلحقهم
مشقة ، أو يؤنبهم ضميرهم في تصوير ما يضيفونه للقرآن من صور خيالية
بشكل يقيني وإضافة ذلك إلى رجال معروفين بالثقة ، لجعل ذلك صحيحاً
موثقاً به . فمن ذلك - على سبيل المثال - ما يضيفه مقاتل إلى الضحَّاك بن مزاحم
(أحد الثقات المتوفى سنة ١٠٥ هـ) في تفسيره لآية ٦٠ من سورة الإسراء ،

(١) Muh. Stud. 2, 161, Z D M G. 50, 478.

(٢) ابن سعد ج ٥ ص ١٤٨ س ٣ .

(٣) كتاب البدء والتاريخ (نشر هوارت) ج ٤ ص ١٠٢ .

(٤) ذكروا عبد الله بن عمرو بن العاص بين هؤلاء الذين يقصون ويأتون بأخبار

الفتن والأهوال المخيبة . السيوطي في الأئتنان (الكتاب ٨٠) ج ٢ ص ٢٢٥ س ٦ .

ويقول : إنه عرف ذلك بعد موته من العلم الكثير الذي خلفه ؛ وما يضيفه إلى ابن عباس في تفسير آية ٣ من سورة المملك : « الذي تخاق الموت والحياة » ، حيث يقول : إنه خلقهما جسمين ، فجعل الموت في هيئة كبش أبيض لا يمر على شيء ولا يجد ريحته شيء . إلا مات ؛ وجعل الحياة على هيئة فرس أنثى بقاء ، وهي التي كان جبريل والأنبياء (عليهم السلام) يركبونها ، تخطوها ممد البصر ، فوق السمار ودون البغل ، لا تمر على شيء ولا تطأ شيئاً ولا يجد ريحها شيء إلا حي ، وهي التي أخذ السامري من تراها فألقاه على العجل .^(١) ويذبح الموت في هيئة كبش^(٢) يوم القيامة بين الجنة والنار^(٣) ، ويبقى أهل الطاعة - بعد ذلك - في الجنة أبداً ، والعصاة في النار أبداً ، وذلك هو الخلود^(٤) . وتنميقاً لهذه القصة قالوا : يدعى يحيى بن زكريا لذبح هذا الكبش .

وقد أبدى عبد الله بن مسعود رأيه ضد هذا التفسير القصصى ، وأنه مبنى على رأى الصريح فى أمور لا يمكن أن تُدرَك أو تُعرف ؛ حيث يقول فى ذلك : « الله أعلم »^(٥) ، روى الطبرى عن مسروق قال : دخلنا

(١) الدميرى: ج ٢ ص ٣١٩ فى مادة (كبش) .

(٢) جاء هذا موجزاً فى الحديث من غير ذكر لهيئة حيوان: « جئ ، بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار ثم يذبح » . (البخارى فى كتاب الرقاق رقم ٥١) ، ويظهر هذا فى كتاب التفسير رقم ٧٩ (سورة مريم) .

(٣) وقد حاول فى الأحياء (ج ٤ ص ٢٣) تبرير هذا الحديث ضد الطاعنين فيه ،

السيوطى 2, 267, 11 156 Brockmann

(٤) سورة الحجر آية ٤٨ .

(٥) قارن ابن زيد عند الطبرى ج ١٧ ص ٧٣ عن سورة الرحمن آية ٣٥ : « يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران . » قال : الشواظ اللهب ، أما النحاس فـ الله أعلم بما أراد به .

المسجد ، فإذا رجل يقصُّ على أصحابه ، ويقول : « فارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ » تدرون ما ذلك الدخان ؟ ذلك دخان يأتي يوم القيامة ، فيأخذ أسمع المنافقين وأبصارهم ، يأخذ المؤمنين منه شبه الزكام . قال : فأثينا ابن مسعود ، فذكرنا ذلك له ، وكان مضطجعا ، ففرع فقعده فقال : « [إن الله (عز وجل) قال لنبيه ﷺ ، « قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ . » إن من العلم أن الرجل يقول لما لا يعلم : الله أعلم] (١) . ومن هذا يتبين لنا مقدار النظر إلى قيمة مثل هذه القصص فيما يتعلق بالقرآن .

التفسير
وأما
القيمة

وقد كرهوا - أيضا - التفسير الذي يدور حول موضوعات العقيدة ، وما يستنتج من ذلك ؛ فإن مثل هذا - أيضا - كان مما وُضِعَ في عصر بني أمية ، ومسائل ان صابغ التي أثارها في عصر عمر ، كانت من هذا القبيل ؛ فإن القرآن لم يكن لتشرح نصرة بالرأى فيضرب بعضه بعضا (٢) ، ويجب أن يعتبر فيه قوله (تعالى) : « وَإِذَا رَأَيْتَ السَّادِينَ يَخُوضُونَ » (٣) في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيرهِ » (سورة الأنعام آية ٦٨) .

ويتعلق بهذا - أيضا - حديث الرسول الذي حذر فيه الأمة من أمور

(١) الطبري ج ١٦ ص ٦١ .

(٢) Vorlesungen 81. وفي رواية أخرى بالأنتان (فصل ٤٢) ج ٢ ص ٤ :

« ليكذب ... » .

(٣) يخوضون من [خاض] وهو الدخول في الباطل (الزمخشري في الكشاف سورة التوبة آية ٦٩) وقد استعمل الخوض إزاء القول بالرأى في مسائل العقيدة ، قارن - مثلا - قول الغزالي في التمهيد « عن الخوض في علم الكلام » .

ثلاثة ، أحد هذه الأمور : ظهور رجال يتناولون القرآن على غير تأويله . (١)
فحينما يحذّر أهل العلم من التفسير ، وعندما يحسب أن السلف كانوا
يتورعون منه ، فإنه يظهر - على الأكثر - أنهم يريدون بذلك هذه الطريقة
التي تصور الأمر الذي يرفضونه بقوة ، فلا يجوز أن يُفسّر « بالرأى »
أو « بالهوى » ؛ والشكل الوحيد الذي يجوز به تفسير القرآن إنما هو
تفسيره « بالعلم » ، ومن فسر القرآن بالرأى أو بالهوى ، وبعبارة أخرى :
« بغير علم » ، فقد كفر . (٢) وقد قال أبو بكر : « أى أرض تفلنى وأى سماء
تظلمنى ، إذا قلت فى القرآن برأى أو بما لا أعلم » ؟ (٣) ولا يعد العلماء من
« العلم » تلك الأمور التي تكون نتيجة للتفكير الشخصى أو هذه المعلومات
المستقاة من أهل الكتاب المعاصرين ، وليكن العلم هو - فقط - ما يرجع إلى
المصادر المعتبرة فى ذلك وحدها ، تلك التي ترجع إلى تعلم النبي نفسه أو علم
أصحاب النبي ، والذي يستطيع أن يصل إلى هذه المراجع هو - وحده -
الذي عنده « علم » ، وما عدا ذلك « رأى » ، ولا يصح أن يسمى علماً . (٤)
وقد جاء الحديث - ويظهر أنه غير صحيح - عن النبي : « من قال فى
القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » . (٥)

وهكذا يعتبر العلم الحقيقي عند علماء الدين فى الإسلام ، فقط ذلك
الذي يحىء فى صورة صحيحة من الإسناد الشفوى المتصل بالرجال الثقات

(١) أبو داود فى الراسيل (طبعة القاهرة ١٣١٥) ص ٣٣ س ١٥ ، وقد جاء فيه
« يتناولون » وهو خطأ .

(٢) صحيح الترمذى ج ٢ ص ١٥٧ .

(٣) طبرى ج ١ ص ٢٦ .

(٤) قارن الفصل الذى كتبه عن « النقه » فى : Enzyklopadie des Islam2

(٥) صحيح الترمذى ج ٢ ص ١٥٧ س ٥ .

القضايا ، كما أنه لم يعتبر كأمر موثوق به في فروع العلم الأخرى إلا هذا الشكل من الحديث .

والمعارف المتصلة بالسيرة التاريخية يمكن أن تكون مصدقا بها إذا ما ارتبطت بإسناد متصل بمن شاهدها بنفسه ، وبهذا الشكل فقط يمكن أن تكون معتبرة . وبما لا شك فيه أن هذه الروايات تخضع لكل أنواع الجرح التي أثارها نقدة الحديث . وبالرغم من هذه الجهود النقدية التي قام بها علماء الحديث ، فهي لا تزال - في نظرنا النقدي - دائما قابلة للبحث ، كما نجد ذلك - مثلا - في الأحاديث الموضوعة التي وضعها أناس لا ضمائر لهم ، وأتوا بها مسندة إلى رجال ثقات عدول ؛ لتسكون في صورة الأحاديث الصحيحة ؛ وكذلك الأحاديث السياسية الحزبية التي يناقض بعضها بعضها في إخبارها عن حقيقة واحدة ، وغير ذلك . وطريقة البحث النقدي في العصر الحاضر ، قد وصلت إلى نتائج تدبين منها - بوضوح - كيف أن بعض الأخبار جاءت عن طريق الحديث ، ولكنها ظهرت في شكل يدعو إلى الريبة ، حتى فيما يتعلق بسيرة الرسول وغزواته في العصر الأول . وهكذا فإنه - دائما - كلما كانت الأحاديث الموثوق بها المسندة إلى رجال لا يتطرق إليهم الشك ، تختلف في تصويرها للوقائع ، وترويها بأشكال مختلفة ، كلما كان ذلك يرجع إلى اختلاف الأقاليم التي ترجع إليها ، كالمدينة والعراق والشام . والحديث التاريخي القديم يصاغ بهذا المعنى كما تصاغ المغازي ، الأمر الذي أقصض مضاجع العلماء المسلمين . !

والأمور التي تتطلبها صياغة الحديث في الأوساط الدينية ، معتبرة
التفسير
المنقول
- أيضا - في قيمة « التفسير » ؛ فالتفسير الصحيح ، هو التفسير المبني
على « العلم » ، وهو الذي يكون معتمدا على ما قاله الرسول نفسه ، أو أصحابه ،

من العلم في معاني كلام الله (التفسير المنقولة)^(١) ؛ ويلاحظ - من غير شك - أن الرسول قد سئل عن مثل ذلك ، وعن بعض مفردات القرآن ، وحديث في ذلك بأحاديث ، وهو نفسه لم يحدث من عنده في تفسير آي القرآن ، ولكنه عرف ذلك عن جبريل (رواية عن الله)^(٢) ، وكل كتب الحديث - على وجه التقريب - يوجد بها « باب تفسير القرآن » الذي تروى فيه أحاديث في التفسير عن الرسول نفسه ،^(٣) كما تحتوى على التفسير الذي يرجع إلى الصحابة .

وعند ما نضع نصب أعيننا ما في طريقة المحدثين من سعة الصدر ، فلا نستغرب إذا كانت هذه الكتب التفسيرية لا يكاد يفرغ معينها من الأحاديث ولا ينضب وقد استطاع جلال الدين السيوطي : العالم المصري المعروف بمؤلفاته الكثيرة (المتوفى سنة ٩١١ هـ) ، أن يجمع عشرة آلاف حديث عن النبي وأصحابه في تفسير القرآن^(٤) ، في كتابه المسمى (ترجمان القرآن) ، الذي اختصره في (الدر المنثور في التفسير بالمأثور) ، المطبوع في القاهرة (سنة ١٣١٤ هـ) ، في ستة أجزاء ، وقد أراد - قبل أن يبدأ في تفسيره - الإذن من الرسول بذلك ، فجاءه هذا الإذن في الرؤيا ، وهو نوع من التصورات المعتادة في هذه الأوساط .

وقد رويت تفاسير لمواضع من القرآن عن عدد لا يحصى من الصحابة الذين يرجع إليهم (العلم) بذلك ، ولا يجد الباحث التقى في القرآن ما يدعو

(١) الأحياء ج ٢ ص ١٤٠ س ٨ : « عليهم بالقرآن ومعانيه الفهومة بالسنة » .

(٢) طبري ج ١ ص ٢٦ .

(٣) من بين كتب الواحدى « كتاب تفسير النبي » (ياقوت طبعة مرجليوت ج ٥

ص ٩٨ س ٣) .

(٤) الاتقان (فصل ٧٨) ج ٢ ص ٢١٧ ، (فصل ٧٩) ص ٢٢٧ - ٢٤٥ ، ذكر

فهيستأ خاصا بتفسير القرآن الراجع إلى الرسول .

إلى ضرورة إبداء رأيه الخاص ، حتى يكون مفسراً للقرآن برأيه ، فإذا اهتم
بالتحديث ، فإنه سيجد من طريق الرواية المرضية الموثوق بها عند النقاد
تفسير منقولة ترجع إلى عصر الصحابة .

عبد الله
ابن عباس

فمن بين هؤلاء « الصحابة » الذين يعدّ منهم الخلفاء الراشدون وعائشة
وأزواج النبي ، ترتفع عند المسلمين شخصية هامة في تفسير القرآن ، وهي
شخصية عبد الله بن عباس ، ابن عم الرسول ، وجسد الخلفاء العباسيين ، الذي
يمتاز في التفسير ، ويعتبر بحراً في العلم^(١) ، وحبراً لهذه الأمة^(٢) ، وبعبارة
أفضل : ترجمانا للقرآن^(٣) ، كما لقبه بذلك النبي وجبريل ، وقد قيل : إنه يزيد
في العلم عن علي بن أبي طالب^(٤) . وقد فضله الخليفة عمر في شبابه على
الأصحاب القدماء^(٥) . وتبين قيمته في التفسير من قول تلميذه مجاهد :
« إنه إذا فسر الشيء رأيت عليه النور »^(٦) .

وإذا كان هذا التقديس والاحترام قد وجد صداه من الإعجاب في

(١) يراجع في أقوال المحدثين عن هذه الألقاب ابن سعد (ج ٣ ق ٢ ص ١٣١ ص ٣٠٣

ص ١٣٣ ص ٨) ؛ الأغانى (ج ٧ ص ٩٢ ص ٦) .

(٢) وقد لقب بهذا اللقب قديماً زيد بن ثابت : ابن سعد (ج ٢ ق ٢ ص ١١٧ ص ١٩٠) .

وقد سمي الأعمش حبيب بن عمار (المتوفى سنة ٧٧٣م) حبر القرآن ، وهو أحد السبعة من كبار
القراء (أبو المحاسن طبعة جونبول ج ١ ص ٤١٠) .

(٣) ابن سعد (ج ٢ ص ١١٩) .

(٤) إحياء ج ٢ ص ٤٦ .

(٥) قارن الأحياء ج ١ ص ١٤٠ .

(٦) إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (ج ٢ ص ٢٢) ؛ ويشابه هذا عند أهل الكتاب

(ابن عزى) في القصص اليهودية : إذا بحث أو علم أضاعت النار من حوله : (Levit

rabbah. c. 16) ؛ وقد استعمل هذا في الأدب الإسلامي .

الأجيال المتأخرة ، فإن ابن عباس قد اعتبر كذلك قبل في عصر الشاعر ابن قيس الرقييات (منتصف القرن الأول الهجري) ؛ فقد لقبه هذا الشاعر من بين أصحاب الألقاب من قريش : « بالحبر » الذي تساعد علومه من رام علما صحيحا عند معضلات الأمور (١) .

وهذا التفسير الذي يرجع إليه يعتبر أفضل العلوم في فهم القرآن في الغالب ، والروايات الإسلامية تجعله ، من جهة اتصاله اتصالا مباشرا موثوقا به بالرسول (٢) ، المفسر الوحيد الموثوق به ، ولم يعيروا اهتماما لهذه الحالة - مثل غيرها من الحالات الأخرى - وهي أن ابن عباس كانت سمته عند وفاة النبي بين العاشرة والثالثة عشرة على الأكثر (٣) .

وقد صدقت هذه الأخبار المروية عن ابن عباس في الوقائع المشكوك فيها ، وقدم على الصحابة الذين عاشروا النبي وكان من الممكن أن يُبدوا

(١) ديوان رقم ٣٩ البيت ٤١ طبعة (Rhodokanakis S. 179)

(٢) وقد أثبت المتأخرون هذه القاعدة ، وهي أن الأخبار الراجعة إلى (الصحابة) فيما يتعلق بأسباب النزول لا آية تعد (مرفوعة) : القسطلاني ج ١٠ ص ٢٠٩ في كتاب الفن رقم ٩٢ .

(٣) وقد لاحظ النقلة المسلمون شيئا في الأخبار المكية عن النبي ، المروية عن ابن عباس ، وذلك لأنه كان في هذا الوقت طفلا ، ويحتمل أنه لم يكن ولد بعد : (القسطلاني ج ٢ ص ٤٣ هـ في كتاب الجنائز رقم ٩٩) ؛ وأن اتصاله بالنبي كان وهو دون سن البلوغ : (القسطلاني ج ٢ ص ٤٧٩) .

وقد حدث ابن عباس أن النبي في إحدى الجنائز صف صبيانا كان هو من بينهم : (كتاب الجنائز رقم ٥٩) ؛ وفيما يتعلق بشبابه يقول ابن مسعود : « لو بلغ ابن عباس أسناننا ما عاشره منا رجل » . أي لو كان في السن مثلنا ما بلغ أحد منا عشر علمه (النهاية لابن الأثير، مادة [عشر] ج ٣ ص ٩٧ = LA s. v. 6, 246, 10)

معلومات لا شك فيها . وكثيراً ما يذكر أنه ، فيما يتعلق بتفسير القرآن ، كان يرجع إلى رجل يسمى أبا الجلد (١) جيلان بن فروة الأزدي ، الذي أثنى الناس عليه بأنه كان يقرأ « الكتب » (٢) . وعن ميمونة ابنته أنها قالت : كان أبي يقرأ القرآن في كل سبعة أيام (٣) ، ويختم التوراة في ستة ، يقرأها نظراً (٤) ، فإذا كان يوم ختمها حشد لذلك ناس ، وكان يقول : « كان يقال :

(١) كما عند الطبري ج ١٣ ص ٧٢ (آية ١٣ سورة الرعد) في الكلام عن [برق] قال : إن أبا الجلد يقول : إن معناه المطر .

(٢) يقول الحسن العسكري عنه في [شرح ما يقع فيه التصحيف والتحرif] (مخطوطا ليدن) . fol 94 a : « هو صاحب كتب ، وجامع للإخبار الملاحم » .

(٣) في كل يوم سبعا — بفهم الأول — الخزر جي « عقود الآلي » Pearlstrings, ed. Redhous 70, 6; 72, 7. وقد عالج النووي في الأذكار (القاهرة : الميمنية ١٣١٢) ص ٤٨ أوقات ختم القرآن القصيرة والطويلة المختلفة ، وختم ذلك بأن ختمه في سبعة أيام كان عمل أغلب السلف الأتقياء . — وقد ذكرت أوقاف وقت لهذا الغرض ، وأن يقرأ جماعة القرآن في أسبوع ، (المجتمع السبعي) [ابن جبير Trauels 2, Glosser] ، وقد ساق حسن بن عبد الله في ثنائه على سلطانه [ركن الدولة بيبرس] من بين ماعده من المؤسسات الدينية أنه أوقف لهؤلاء (المقرئين السبعية) أوقافاً كثيرة . (آثار الأول في ترتيب الدول) [القاهرة ١٣٠٥] على هامش تاريخ الخلفاء للسيوطي [ص ٦٤ .

(٤) قارن التلمود (be—ijjun) ، وذلك على الضد من القراءة الآلية . وجاء في قراءة القرآن : « قراءة بفهم » أو « قراءة فهم وتصحيح » للتفريق بين ذلك وبين القراءة الآلية . قارن : (Snouck Hurgronje, Mekka 2, 225) ياقوت [طبعة مرجليوث] ج ٥ ص ٢٧١ س ٥ ؛ وفي حديث بالأحياء (ج ٤ ص ١١٦) جاءت القراءة بلا تفكير هكذا : « طوبى لمن قرأ هذه الآية ومسح بها سبالة » . ومن أجل هذا النوع الأخير من القراءة وضعت وقوف قصيرة .

تنزل عند ختمها الرحمة» (١). وهذا الخبر الغامض المبالغ فيه من ابنته ، يمكن أن يبين لنا مكان الأب في الاستفادة من التوراة (٢) .

ومن بين المراجع العلمية المفضلة عند ابن عباس نجد - أيضا - كتب الأخبار اليهودي (٣) ، وعبد الله بن سلام وأهل الكتاب على العموم ، ممن حذر الناس منهم (راجع ص ٥٦) ، كما أن ابن عباس نفسه في أقواله حذر من الرجوع إليهم (٤) .

رجوع
ابن عباس
إلى أهل
الكتاب

ولقد كان إسلام هؤلاء عند الناس فوق التهمة والكذب ، (٥) ورُفِعوا إلى درجة أهل العلم الموثوق بهم (٦) ؛ وليس باطلا ما ذكره (Loth) (٧)

(١) ابن سعد: ج ٧ ق ١ ص ١٦١ س ١٥ - ٢٩ .

(٢) جاء خبر عنه في المقدسي ص ٦٢ : ٢ أحصى فيه الأرض المأهولة بالسكان ، والبلاد التي بها (وهذا إذا كانت قراءة الاسم صحيحة ؛ انظر الرواية عند بروكلمان - ابن الجوزي : « تلخيص فہوم أهل الآثار » (2 Anm) [Leiden 1892]) .

(٣) سماه كثير في شعره (أخا الأخبار) أغاني: ج ٨ ص ٣٣ س ١٤ .

(٤) وعلى الأخص عند البخاري (شهادات رقم ٣٩) : « لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء » . (الاعتصام رقم ٢٦) حيث حذر ابن عباس من سؤالهم ، وختمه بقوله : « ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم » ؟ .

(٥) لم يحترم الناس عبد الله بن سلام لائته من علماء أهل الكتاب فقط ، بل - أيضا - من أجل سيرته التقية (إحياء: ج ٣ ص ٣٤٥) .

(٦) قارن : Snouck Hurgronje, Mekka 2, 204, 14 . وفي خبر غير واضح كتل الوضع عند (ابن سعد: ج ٧ ق ١ ص ٧٩ س ٥) أن عامر بن عبد الله بن عبد القيس الأنباري الزاهد، درس على كتب التوراة في نصها الأول . وقد لقب الزرقاني (الموطأ - طبعة القاهرة ١٢٧٠ ج ٤ ص ١١٠) كتبها « بملجأ العلماء » .

(٧) Morgenlandische Forschungen (Fleischer-Festschrift Leipzig) 298. (1875) . ومع ذلك صرح مرة بمباراة شديدة ضد أكاذيب كتب ، الذي حاول أن يدخل في الإسلام « يهودياته » [الطبري: ج ١ ص ٦٢ ، Lidzbarski, De prophetis 39, (Leipzig 1893) legendis arabicis قصة الشمس والقمر وإلقائهما يوم القيامة في النار]

عن « اللون اليهودي » لمدرسة ابن عباس ، ولم تكن التعاليم الكثيرة ^(١) ،
التي أمكن أن يستقيها ابن عباس ، والتي اعتبرها من تلك الأمور التي يرجع فيها
إلى أهل هذا الدين الآخر - مقصورة على المسائل الإنجيلية والإسرائيلية ^(٢) ؛
فقد كان يسأل كعباً عن التفسير الصحيح لآم القرآن ، وللمرجان مثلاً ^(٣) .
وقد رأى الناس في هؤلاء اليهود أن عندهم أحسن الفهم - على العموم -
في القرآن وفي كلام الرسول ، وما فيهما من المعاني الدينية ، ورجعوا إليهم
سائلين عن هذه المسائل ، بالرغم من التحذير الشديد - من كل جهة -
من سؤالهم ^(٤) ، وقد سأل أبو هريرة كعب الأحمري وعبد الله بن سلام
عن وقت صلاة الجمعة ؛ لأنهما يعلنان في التوراة ما يشبه ذلك ^(٥) . وقد
تناول المسلمون في العصور الأخيرة مثل هذه الأخبار فقط على سبيل الفرض ،
ولبيان طبيعة هذه الفروض الساذجة نذكر - على سبيل المثال - هذا الخبر ،
وهو أن ابن عباس وعمر بن العاص اختلفا في قراءة (لَسَدَنِي - أَوْ لَسَدَنِي)
سورة الكهف آية ٧٦ ، فذهبا إلى كعب الأحمري لتسوية هذا الخلاف ^(٦) .
وقد صور لنا [كيتاني] طريقة ابن عباس في التفسير ، ومقدار تأثره

(١) Lidzbarski, A. c. 410 . أوصاف النبوة التي جاءت في التوراة حدث بها
ابن عباس عن كعب طبعاً (ابن سعد : ج ١ ق ٢ ص ٤٧ ص ٣) ، وكل ما نسب لكعب قد
وجدته في الكتب المقدسة (ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ٢٤٠ ص ١٠) .

(٢) قارن الطبري : ج ١ ص ١٧٧ .

(٣) الطبري : ج ١٧ ص ١٢٦ ، قارن ج ١٧ ص ٩ (سورة الأنبياء آية ٢٠) .

ج ٢٧ ص ٦٩ .

(٤) عن الأعمش (ابن سعد : ج ٥ ص ٣٤٤ ص ٦) أن تفسير مجاهد قد اعتبره

لأنه تعلم من أهل الكتاب . وقد تكلم الناس ضد هذه المصادر على اختلاف طبقاتهم .

(٥) راجع القسطلاني : ج ٢ ص ٢٦ (شرح البخاري ، كتاب الجمعة رقم ٣١٦) .

(٦) صحيح الترمذي : ج ٢ ص ١٩٣ .

باهل الكتاب ، تصويراً ممتعاً^(١) ، ولا شك أن تصوير هذه الطريقة ، ونقد معالمها ، يستحق اهتماماً خاصاً^(٢) ، ويُعدّ مادة في التفسير مفيدة لنا في المستقبل^(٣) .

وكان هناك - أيضاً - من العلماء من لا يفهم بعض العبارات النادرة في القرآن ، فيرجع في ذلك إلى الأوائل ممن استعملها^(٤) ؛ ففي مثل تلك المسائل اهتم ابن عباس بالرجوع إلى الشعر القديم ، الذي قال عنه : إنه مرجع للتفسير في استعماله اللغوية^(٥) . فمن ذلك قوله المعروف عن تفسير كلمة [حَرَج] في قوله (تعالى) : « وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (سورة الحج آية ٧٨) : « إذا تعاجم شيء من القرآن ، فانظروا في الشعر ؛ فإن الشعر

رجوعه
إلى الشعر
القديم

(١) - 51 - 147 Annali del Islami . قارن أيضاً: Buhl's Artikel Abdallah ibn Abbas in der Enzyklopädie des Islam, I.

(٢) أخيراً أضيفت كلمة في الشعر الجاهلي إلى عمر بن الخطاب : عليكم بأشعار الجاهلية ؛ فإن فيها تفسير كتابكم . (بهاء الدين العاملي في الوحدة الوجودية) [مجموعة رسائل طبع الكردى بالقاهرة ١٣٢٨] ٣٢٥ (مقدمة ديوان الخطيئة : 17, 47, Z D M G)

(٣) أبان بن تغلب (توفي سنة ١٤١ هـ) الذي تمجده الشيعة ، جمع في « كتاب الغريب » شواهد من الشعر القديم لتفسير كلمات القرآن (فهرس كتب الشيعة للطوسي ، كتاب ٤٠٦) .
ويزعم الجاحظ أن من يجمل أمور الجاهلية لا يستطيع أن يفهم الكتاب والسنة (حيوان ج ١ ص ٩٠ س ٨) قارن بعد الطبري ، علم الهدي ، الزنجشري .

(٤) لما سئل عمر عن معنى « أبا » بتشديد الباء [سورة عبس آية ٣١] صرح بكراهيته لذلك (ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ٢٣٧ س ٥) .

(٥) كان يسأل عن القرآن كثيراً ، فيقول : هو كذا وكذا ، أما سمعت الشاعر يقول كذا وكذا ؟ (ابن سعد : ج ٢ ق ٢ ص ١٢١ س ٤) . قارن :

Nöldke, Beitrage zur semitischen Sprachwissenschaft (1904) 2 Anm. 6.

عربي « (١) . ومن الحق أنه قد أضيفت إليه - أيضا - شروح صريح فيها بأن بعض كلمات القرآن غير عربية (٢)؛ فيظهر من هذه الأخبار أنه لم يكن يرى الرأي الذي لا يجوز (٣) أن تكون في القرآن لغات غير عربية.

وإلى هذا المبدأ الذي قام على طريقة ابن عباس ، وجدت في النحو العربي قصص علمية ، وجدت مكانها في [المعجم الكبير] للطبراني (المتوفى سنة ٣٢٠ هـ) وقد سأل نافع بن الأزرق الخارجي ابن عباس عن عدد كبير من الألفاظ القرآنية ، وطلب إليه فيها أن يستدل على معناها من الشعر العربي القديم ؛ وقد استدل ابن عباس في إجاباته على مسائل نافع ، التي تبلغ نحواً من مائتي كلمة (٤) ، بأشعار من الشعر الجاهلي (٥) . وهي مبايعة من اللغويين المتأخرين لابن عباس باعتباره «أبا التفسير» الذي أبدع الطريقة اللغوية لتفسير القرآن ، وقد مجّد الناس فيه أنه ، زيادة على معارفه اللغوية ، كان عالماً - أيضا - بالمغازي وأيام العرب والشعر القديم (٦) وأمثال ذلك ، وُعد في درجة شيوخ أهل اللغة (٧) . أمّا خصومة الفقهاء

(١) طبراني: ج ١٧ ص ١٢٩ ، وقد أضيف إليه هذا المبدأ ، ولا يمكن أن يتأكد من صحة ذلك طبعا ، ولا توجد أسباب فيه ضد ذلك .

(٢) مثل « ناشئة » [سورة الزمل آية ٦] عن الحبشية (بخاري في أبواب التفسير رقم ٣١) ، « سامدون » [سورة النجم آية ٦١] في لغة حمير، من [سعد] بمعنى [غنى] بتشديد النون .

(٣) كما عرى ذلك أخيراً إلى الشافعي (رسالة طبعة القبايلي ١٣٠٨) ١٩ ، وإلى أبي عبيدة المغوي . Muh. Stud. 1, 198

(٤) قارن المبرد في الكامل (عن أبي عبيدة) في عدد قليل .

(٥) الائتقان للسيوطي (فصل ٣٦) ج ١ ص ١٤٩ - ١٦٠ .

(٦) وما يبين لنا مقدار اهتمامه بالشعر . اهتمامه بشعر عمر بن أبي ربيعة (أغاني :

ج ١ ص ٣٤) .

(٧) وقد سئل - أيضا - عن معاني بعض الكلمات النادرة في غير القرآن (مطهر ، عند

الاتقياء للشعر ، فقد بدأت بعدُ في الأجيال المتأخرة (١) .

ولقد كان ابن عباس - مع كل ذلك - يُمسك عن القول في كثير من العلم ، ولا يفيض به إلا كقطرات من (البحر) ؛ وإذا ما قبلنا الأخبار التي جاءت عن علومه في التفسير ، فقد كان لا يجيب في كل المسائل إلا بقدر : فتفسير كلمة [الروح] في قوله (تعالى) : « وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا » [سورة الإسراء آية ٨٥] كانت عنده من الأسرار التي (يكتسبها) عن الناس . (٢) وهذه المسألة قد بقيت - أيضاً - في المصور المتأخرة من الأسرار الإلهية التي لا يجوز البحث فيها . (٣)

وقد توجه معاصرو ابن عباس الراغبون في المعرفة ، إلى هذا العالم ^{توجهه المعاصرين} إلى ابن عباس المحيط بتفسير القرآن ؛ لينزل شكوكهم - وإني أقص هذا طبعاً ناقلاً عن الأخبار الإسلامية - وقد سبق اتصالهم بالمفسر القديم في ثوب قصص حتى ، حكى مرة كيف أن المستمعين له - عند تفسير (آية ٢٣ من سورة النور)

== الأتباري من خطأ الأنداد) ، أزهرى : LA ، انظر (طهم) ج ١٥ ص ٢٦٥ س ١٠ ، ابن سعد (ج ٢ ق ٢ ص ١٢٢ س ٤ - ٦) : « ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا بتفسير قرآن » . راجع أمثلة ذلك في المفضليات طبعة Lyall من ١١٣ س ١٥ .
(١) Z D M G 69, 202 anm. 4.

(٢) طبري : ج ١٥ ص ٩٨ . قارن ج ١ ص ٢٨ ، قال أبو مليكة - في عدد سسؤال ابن عباس عن آية من القرآن - : « كل قال برأيه ، ولكنه أبي أن يقول شيئاً في ذلك » . قارن كتاب الأنداد [طبعة هوتسم] من ٢٧٣ .

(٣) إحياء : ج ٤ ص ١١٣ قال - بعد ذكره بعض تعاليم الراوقين الحمودة في معنى الروح - : « فذلك سر من أسرار الله ، لم نصفه ، ولا رخص لنا في وصفه » قارن ج ٣

أخذتهم جنوة من السرور ، حتى إن بعض القوم هم أن يقوم إليه فيقبل رأسه ، من حسن ما فسر به سورة النور . (١) (الطبري : ج ٨ ص ٨٣) .
 فمن أمثلة ذلك ما جاء في سورة القصص آيات ٢٢ - ٢٩ [قصة موسى في مدين - وعند البئر - وفي بيت شعيب - وتزوج به بابنته] - وهناك زيادات في قصص المتأخرين : فقد خلطوا في هذه السورة هروب موسى إلى مدين وما حصل له في منزل شعيب ، بالقصة الإنجيلية ليعقوب ولابان ، وقد ذكر فيها أن شعيبا طلب من موسى أن يعمل عنده عددا من السنين ، على أن يكون صداقا لابنته : « قَالَ إِنِّي أَرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أَرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ... فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطَّوْرِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا... » وهنا اختلفوا : أي " الأجلين قضى موسى ؟ هل كان ثمان سنين ؟ أو أنه أتم عشرًا ؟ فلم يتفق العلماء في ذلك على رأى ، وقد يمتصوا - بطبيعة الحال - شطرا بن عباس الذي يعرف ذلك ، فحكى سعيد بن جبير قال : قال يهودى بالكوفة - وأنا أتجهز للحج : إني أراك رجلا تتبّع العلم ، فأخبرني : أي " الأجلين قضى موسى ؟ قلت : لا أعلم ، وأنا الآن قادم على حبر العرب [يعنى ابن عباس] فسأله عن ذلك ؛ فلما قدِمْتُ مكة ، سألت ابن عباس عن ذلك ، وأخبرته بقول

(١) طبري : ج ١٨ ص ٧٤ : « تقبيل الرأس » تعبير عن الرضا بمد سماع العلم ، وقد قبل عمر رأس عبد الله بن سلام ، عندما بين له وجه معرفته النبي أكثر من ابنه (الكشاف والبيضاوى في سورة البقرة آية ١٤٦) . طيفور في تاريخ بغداد [طبعة كلر] ص ٨٥ .
 R. Hartmann, al Kuschajris Darstellung der Sufitums 180 .
 S. Krauss, Talmudische Archeologie, 3, 246 anm. 67: قارئ التلمود عنه :

اليهودى ، فقال ابن عباس : قضى أكثرهما وأطيبهما : إن النبي ﷺ إذا وعد لم يخلف . قال سعيد : فقد همت العراق فلقيت اليهودى فأخبرته ، فقال : صدق وما أنزل على موسى ، والله العالم . (١)

وهكذا ظهر ابن عباس فى كل المسائل المعقّدة فى التفسير ، الرجل الملمهم وأحياناً الرجل الذى نفحه الله بنفحة من روحه .

وقد وقف المسلمون حيارى إزاء هذه الآية [٢٦٦ من سورة البقرة] : « أَيَوَّدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَسْكُونُ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ، لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ، وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ . » ؛ فقد سأل عمر كل من واجهه عن معنى هذه الآية الغامض ، ولم يجد أحداً يستطيع أن يعطيه عنها جواباً مرضياً ، وفى رواية أن عمر سأل أصحاب رسول الله ﷺ فقال : فىم ترون أنزلت : « أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعنان . . . » ؟ فقالوا : الله أعلم . فغضب عمر ، فقال : قولوا نعلم أو لا نعلم . فقال ابن عباس : فى نفى منها شيء . يا أمير المؤمنين . فقال عمر : قل يا ابن أخى ولا تحقر نفسك . قال : هذا مشىل ضربه الله (عز وجل) فقال : أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير والسعادة ، حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يختم بخير ، حين فى عمره واقترب أجله ، ختم ذلك بعمل من أعمال أهل الشقاء ، فأفسده كله فخرقه أحوج ما كان إليه ؟ (الطبرى ج ٣ ص ٤٦) .

وبهذا الشكل كان الناس يرجعون بسرور إلى ابن عباس ، عندما يدور

(١) طبرى : ج ٢٠ ص ٤٠ قارن : Lidzbarski, De propheticiis. legendis arabicis 29. والقصة اليهودية تجعل — فى الحقيقة — الأجل الذى قضاه عند شعب

الأمور حول تفسير موثوق به لآية كلمة في القرآن ، أو جملة مشكوك فيها أو ذات معان كثيرة .

تسلمة
ابن عباس

ولا يوجد عند هؤلاء الذين يهتمون بالمؤلفات ، في هذه الناحية ، شك في أنه لا يكاد يرجع إلى ابن عباس شئ مما نسبته المتأخرون إليه ، وعلى أحسن الفروض لا يرجع إليه - حقيقة - إلا شئ قليل جدا من ذلك ، وقد فرق النقدة المسلمون بين ما يستحق التصديق من الأسانيد التي يقوم على طرفها ابن عباس وبين ما لا يستحق ذلك (١) ، قال بعضهم عن هذه الأسانيد : إنها أسانيد الكذب وهو دليل على أن النقدة المسلمين - أيضا - لم يردوا هذا الفرض ، وقد أرادوا أن يخطئوا النتائج الأخيرة الصحيحة شكلا ، مما هو مضاف إلى هذا الإمام الذي لا نزاع فيه . (٢)

وقد بذل الناس جهداً كبيراً - من جهة أخرى - فيما يختص بتصديق أحاديث المحدثين القدامى المتصلين بابن عباس اتصالاً مباشراً - في الإتيان بـقصة تدل على الثقة بهؤلاء الناس فيما يحسدثون به عن تعاليم ابن عباس بشكل واضح بقدر الإمكان ؛ فقد عرض مجاهد (المتوفى سنة ١٠٢ - أو ١٠٣ هـ) المصنف على ابن عباس ، ثلاث عرضات ، من فاتحته إلى خاتمته ، يوقفه عند كل آية منه ، ويسأله عنها (٣) ؛ وكان عكرمة (المتوفى سنة ١٠٥ هـ) - وهو من موالى

(١) قارن الترمذى في صحيحه : ج ٢ من ١٥٦ س ١٣ ، الأئتمان للسيوطى (فصل

٧٩) ج ٢ من ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

(٢) أضاف الزمخشري إلى ما ينسب إلى ابن عباس في تفسير سورة يوسف آية ١١٠

هذا الترويد : (فأن صح هذا عن ابن عباس) ج ١ من ٤٨٩ أسفل . وراجع نحو هذا عند تفسير سورة فاطر آية ٢ (ج ٢ من ٢٣٧ س ٨ أسفل) .

(٣) طبرى : ج ١ ص ٣٠ ، ج ٢ من ٢٢٣ .

الإمام - « أعلم الناس بالتفسير »^(١) ، قال : « كان ابن عباس يضع في رجلى
السيكبل . ويعلمني القرآن والسنن »^(٢) . وهذا - في الغالب - نوع من
المبالغة ؛ للتدليل على التمسك والاستمرار على الدرس والعلم^(٣) . ولقد ظهر
أن هذا الرجل الموثوق في صلته بابن عباس - كما ظن ذلك بعض المسلمين
وأكدته - قد أساء استعمال علاقته به ، من جهة أنه نشر عنه أشياء لم يسمعها
منه^(٤) . ومن أجل ذلك قال ابن المسيب لمولاه : « لا تكذب علي » كما كذب
عكرمة على ابن عباس^(٥) . كما عوقب من أجل هذا - أيضاً - من
على بن عبد الله بن عباس بشكل مبهين^(٦) .

ومن الأخبار التي تدل على التقدير الشعبي في هذا الوقت (حكومة هشام
المروانية) لحياة السنن والتقاليد المقدسة ، بإزاء التقدير من الشعب للشعراء
العامة ، الذي لم يكن أقل من تقديرهم للاتباقاء ، هذا الخبر : وهو أنه عند دفن
عكرمة لم يوجد من الناس من يحمله ، بينما كان هناك جثم خفيف عند دفن

(١) ورد أن عكرمة بين لابن عباس مشكلات كان وقع فيها ؛ ابن قيم الجوزيه في [أعلام
الموقعين ج ٢ ص ٤٥] في سورة الأعراف آية ١٦٤ . فلما بين عكرمة لابن عباس ذلك
كساه بردة وفرح به .

(٢) ابن سعد : ج ١ ق ٢ ص ١٣٣ س ١٣ - ١٩ ، ونفس المصدر : ج ٥ ص ٢١٢ س ١٤ .
(٣) قارن ديوان الخطيئة (Z. A. M. G. 46, 22) ؛ ابن بطوطة (طبعة باريس)
ج ٤ ص ٤٢٢ . حكى عن أهل السودان أنهم كانوا يضمون أولادهم في القيد إذا أهملوا في
حفظ القرآن ، ولا يحلونه حتى يحفظوه .

(٤) البخاري (الأذان . رقم ١٥٧) قال : إن أبا عبد الله « نافذاً » أصدق موالي ابن عباس .

(٥) قارن : 6, 8 (1912) Tor Andrae in Le Mond oriental .

(٦) ابن سعد : ج ٥ ص ١٠٠ س ١٤ ؛ ياقوت : ج ٥ ص ٦٣ ، ٦٥ . (كان يوثقه
علي باب الكتيف ، ويقول : إن هذا يكذب علي أبي) .

كشّير القرشي الذي مات في نفس اليوم ، جاءوا لتشيع الشاعر عند موته. (١)
حقاً أنه قد عزي ذلك إلى تحقير المولى ، حتى بعد موته (٢) ، إزاء تشريف
الحر (٣) ؛ بيد أنه لا يظهر أن هذا التحقير والإهمال كان يرجع إلى عقيدة
عكرمة في الخوارج ، وأنه تغيب عند بعض الناس عند ما تطلبه بعض
الولاة. (٤)

تفاسير
ابن عباس

وقد جمعت تفاسير ابن عباس المروية عن تلامذته المباشرين في وقت
مبكر (٥) ، كما جمعت أيضاً فتاويه الفقهية ، جمعها أبو بكر محمد بن يوسف
ابن يعقوب [يعقوب هذا هو ابن الخليفة المأمون] (٦) ، الفقيه المحدث

(١) الجمع في مابغات الشعراء (طبعة هل) ص ١٢٤ س ١٢٠.

(٢) على خلاف هذا ما جاء في ابن سعد (ج ٥ ص ٣٠٦ س ١٣) أنه احتفل بتشيع
جنازة مولى بالنساء في المسجد في جم غفير (في هذه الواقعة كان صاحب هذه الجنازة معروفاً
بالفضائل) .

(٣) يمكن أن يكون متصلاً بالمبادئ التي لاحظها Wensink, Semetic rites of
mourning and religion (Amsterdam 1917, Verhandeligen der K.
Akad. van Wetenschappen, Letterk. N. R., 18 Nr. 1) 26 f. (Museum
25 [1917] C. 45 oben).

(٤) أخبار ذلك عند ياقوت (طبعة مرجليوث) ج ٥ ص ٦٣ س ١١ ؛ ٦٤ س ٨٠ ومع
ذلك ربما لا يتفق ما جاء عن عكرمة ، من دعايته بدعاية الخوارج ، مع ما جاء من سلوكه
في حياته .

(٥) فهرست : ص ٣٣ س ٢١ وما يليها ، ولا يوجد من هذه المكتب كتاب مستقل
وصل إلينا .

(٦) وقد ذكر في ياقوت (Geog. W. B. I 256) عباسي آخر من نسل (الهادي) في
علماء الشافعية .

الشافعي الذي توفي بمصر^(١) . وحروف التفسير لمجاهد وعطاء وغيرهما من
المحدثين من مدرسة ابن عباس الذين رووا عنه . قد عرفت في التأليف
الإسلامي بأنها أقدم المجموعات .^(٢)

كما طبع في الشرق مرارا التفسير المنسوب إلى ابن عباس الذي توجد
منه مخطوطات كثيرة^(٣) ، ويمكن للذين يرغبون ، أن يبحثوا العلاقة بين
المخطوط والمطبوع من ذلك ،^(٤) ومقارنة أحدهما بجانب الآخر ، وأن
يفحصوا ما تحتويه هذه الكتب من التفاسير ، بإزاء روايات التفسير المنسوبة
إلى ابن عباس في نواح أخرى ؛ ليتعرفوا ما فيها من صواب ؛ فإنه — فقط —
بهذا يمكن التصديق — بشكل ما — بما نسب إلى ابن عباس ؛ ولم تتح لي فرصة
لهذا العمل .

وهذا السلطان غير العادي الذي أحاط به — ذا الرجل الموثوق به في
التفسير القديم ، قد بعث الجهود إلى جعله المرجع الأخير — أيضا — للتفاسير

(١) ابن حزم « جهرة الأنساب » [من مخطوط في الهند تفضل بوضعه أممي الدكتور
دينسن روس] fol. 14 b : وهو مجموع على كتب الفقه في ٢٥ كتابا ؛ ولهذا العباسي
— أيضا — رسائل أخرى . قارن أعلام الموقعين : ج ١ ص ١٣ (وأهم ابنه في هذا
الموضع : موسى) .

(٢) إحياء : ج ١ ص ٧٩ .

(٣) Brocklmann I 190 ، ويضاف إلى ما ذكر هناك وإلى ما ذكر في الملاحق ج ٢
ص ٦٩٣ (قارن : Gött. Gel. Anz. 1899, 262) من المخطوطات ما يأتي : مكتبة
فاتح باستانبول ١٧٣ — ١٧٥ ؛ بايزيد رقم ٩٤ ؛ عارف أفندي ٨٨ — ٨٩ ؛
Biblioteca Ambrosiana, in Griffini 1 Manoscritti di Milano, Prima
collezione No. 11 (47) Revisita degli Studis orcentali 11 7 ff. 166.

(٤) دابع في بولاق (١٢٩٠) ، وفي بومباي (١٣٠٢) ، كما طبع تفسير ابن عباس
« تنوير المقياس تفسير ابن عباس » علي هامش « الدر المنثور » للسيوطي .

المذهبية عند المتأخرين ؛ ففي كتاب حسن بن المطهر الشيعي عن فضائل علي ، (١)
عبد ابن عباس - أيضا - في كثير من المراضع من الشيوخ القدامى . كما زعم
سهل التستري في التفسير الصوفي (كما يأتي في الفصل الرابع) أنه عن طريق
عكرمة المرجع الأعلى للتفسير عند الصوفية (٢) . فاسم ابن عباس معتبر عند
كل طبقات المسلمين وثيقة وسندا للصدق في أمور الدين (٣) .

وأكثر هذه المجموعات تصديقا هو المجموع الذي يرويه علي بن
طلحة الهاشمي باسم ابن عباس ؛ الذي قال عنه ابن حنبل : « إن في مصر
تفسيرا عن ابن عباس رواه علي بن طلحة الهاشمي ، وليس بكثير أن يرسل
إلى مصر من أجله » . ويرجع الفضل في بقاء هذا المجموع إلى نسخة لابن صالح
كاتب الليث بن سعد ، العالم المصري (المتوفى سنة ١٧٥ هـ) نسخت له ، ومن هذا
المجموع أخذ البخاري والطبري وآخرون من المحدثين فيما يختص بتفسير
ابن عباس ، ومع ذلك فقد صرح النقدة المسلمون بأن ذلك الرجل (علي بن
أبي طلحة) لم يسمع التفسير الذي تضمنه كتابه مباشرة من ابن عباس (٤) .
وهكذا فإنه ، حتى في صحة القسم الخاص بالتفسير إلا كثيرا تصديقا ، يحكم
النقدة المسلمون بهذا الحكم ، فيما يتعلق بصحة نسبته لابن عباس ، علي أنه هو
المصدر الأول له .

(١) « كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين » [بومباي ١٢٩٨] .

(٢) عند : Pertsch, Katalog der ar. Handschriften . Gotha I 413, 1 .

(٣) من الأشياء النادرة ، أن خصوم ابن تيمية الحنبلي لكي يسوؤوا سمعته نسبوا له

رسالة في تفسير ابن عباس (ألوسى جلاء العين [بولاق ١٢٩٨] ٩٢) .

(٤) السيوطي في الاتقان (فصل ٧٩) ج ٢ ص ٢٢٣ . وساق في [الفصل ٣٦]

(ج ١ ص ١٤٢ — ١٤٩) — نقلا عن تفسير الطبري كما يظهر — تفسير كل الكلمات

على ترتيب السور عند ابن عباس ، عن ابن أبي طلحة ، بالأسناد المذكور

وإن هذا الحشد الكبير من المادة المروية ، يسهل واجب الوقوف موقف النقد إزاء ذلك ، ولا نستطيع ، بالرغم من هذا الهشيم الذي صاحب هذه الأخبار ، أن نحدد الغرض والقصد من هذا الجهد الشديد الذي حفظ به الرواة هذه الأشياء الكثيرة المملوءة بالمتناقضات من غير اهتمام بذلك ، وإنه لما يلفت النظر في هذا المحيط هذه الظاهرة الغريبة : وهى أن التعاليم المنسوبة إلى ابن عباس تحمل طابع التصديق بشكل متساو ، وهى فى نفسها تظهر فى تضاد شديد بينها وبين بعضها ، مما لا يقبل التوسط أو التوفيق .^(١) وهاك مثالا لهذا فى مسألة خلافية ، كانت مثارا لجدل كثير فى بعض الأوقات ، وهى أى "ابن" إبراهيم كان مرادا بالذبح؟^(٢) وقد جاء القرآن المبكى بهذه القصة (سورة الصافات آيات ١٠١ - ١١٠) من غير ذكر لاسم الابن المسأور بتضحيته . وقد عرف النبي نفسه من أهل الكتاب أنه [إسحق] ، وعلى هذا كان رأى الذى لا شك فيه فى القرن الهجرى الأول^(٣) ، كما أن المفسرين القدماء كانوا على هذا الرأى^(٤) ، ويمكن - كما هو عند

(١) قارن المراجع فى : Z D M G, 32, 556 Anm. 5

(٢) فى جدال يوحنا الدمشقى فى «الحجر الأسود» زعم أن المسلمين فى عصره كانوا يرون أن إسحق هو الذبيح : (Becker, Zeitschrift f. Assyriologie, 16, 182 oben.)

(٣) فى حديث للمصحابي [نهار العبدى] سمي النبي إسحق بأنه ذبيح الله: أسد الغابة (ج ٥ ص ٤٣ ص ١٠) طبرى فى التاريخ (ج ١ ص ٢٩٩) بعد بيان تفصيل للخلاف ، وفى التفسير عند سورة يوسف آية ٦ (ج ١٢ ص ٨٦) ورأى أخيرا أنه إسحق ، وفى قصيدة لأبى العلاء الممرى (سقط الزند [بولاى ١٢٨٦] ج ١ ص ٦٤ بيت ٤) زعم فيها أن إسحق هو الذبيح ، وفى القصص الأدبية القديمة سمي يوسف (الصديق) ابن يعقوب إسرائيل الله ابن إسحق ذبيح الله ابن إبراهيم خليل الله (البيهقى طبعة شغالى ص ١٠٥) قارن عبد القادر الجيلانى فى (الغنية [طبعة مكة] ج ٢ ص ٤٠) .

الطبرى أيضا - رأى عمر بن عبد العزيز الانتقال إلى رأى آخر ، وظهر له أن اليهود ، حسداً منهم للعرب أن يكون إسماعيل أباهم الذى أمر الله فيه ، زعموا أنه إسحق ؛ لأن إسحق أبوه ، وكان ذلك منهم تحريفاً للكتيب^(١) ؛ ويرى هذا التحريف واضحاً من أجل أن النص الإنجيلي (Genes 22,2) جاء بهذا الشكل : « قال الله لإبراهيم : اذبح ابنك بكرك^(٢) إسحق » بدلاً من « ابنك الوحيد » ؛ ولا يمكن أن يفهم من الابن البكر سوى إسماعيل ؛ لأن إسحاق ولد بعد ذلك ، فاسم « إسحق » المذكور فى النص بجانب « ابنك بكرك » زيادة على الأصل زادها اليهود ، وهى زيادة تناقض الأصل .^(٣) وعلى هذا الطريق وصل المسلمون إلى أن [إسماعيل] هو الذبيح المفدى على الحقيقة « وفديناه بذبح عظيم » آية ١٠٧ . وجيء بالأسباب لذلك على وجه الدقة ، بجانب أسباب الرأى الآخر ، فى تاريخ الطبرى ، بروح غير متحيزة لأحدهما .

وهكذا قام رأيان متخالفان ، وكلاهما يعتمد على النقل ؛ فالقائلون بأنه إسحق يعتمدون على أبى هريرة ، وعلى كتب الأخبار ، العالم لليهودى الأصل والثقة فى القصص اليهودية والنصرانية عند المسلمين ؛ وكذلك اعتماد أصحاب هذا الرأى على ابن عباس ابن عم الرسول ، فهو الحجة العليا دائماً فى مسائل التفسير . واعتمد عليه أيضاً - أصحاب الرأى الآخر ، فكلاهما يعتمد على إسناد متصل بابن عباس يدعم به رأيه ؛ فالإسحاقيون عن عكرمة ،

(١) قارن ياقوت (Geogr. W B. 3, 557, 3)

(٢) فى شعر معزو لأمية بن أبى الصلت [شولتس ص ٢٩ بيت ١٠] نعت الابن بالبكر ولم يسم . ومن الممكن أن نجرؤ على قبول أن هذا البيت لأمية قد قصد به إعادة ساحرة اليهود من الإنجيل للحالة الأصلية .

(٣) ابن قيم الجوزية ، هداية الحيران من اليهود والنصارى [القاهرة : مطبعة التقدم

والإسماعيليون^(١) عن الشعبي أو مجاهد ، كل أولئك سمعوا ذلك عن ابن عباس ، وكل ادعى بأن هذا هو رأيه في هذه المسألة.^(٢)

وبعد أن ساد شيء من التردد في هذه المسألة^(٣) ، أجمع المسلمون — أخيرا — على أنه إسماعيل ، ومما يدل على ذلك — أيضا — أنهم استعملوا لصاحب هذا الاسم — وهذا بطبيعة الحال ظهر أخيرا — الكنية المذكورة بذلك : « أبا الذبيح »^(٤) ، وفي الغالب أيضا : « أبا الفداء » ، والمثال المعروف لذلك يظهر في اسم « أبي الفداء » المؤرخ المعروف (المتوفى سنة ٧٣٢ هـ) ، وهو إسماعيل بن علي^(٥) . وفي إحدى قصائد رفاعه بك

(١) قارن : Lidzbarski 1. c. 41, 10

(٢) الطبري : ج ٢٣ ص ٤٦ — ٥١ .

(٣) كما عند الجاحظ في [الحيوان] ج ١ ص ٧٤ ص ٤ من أسفل « وقد أمر الله تعالى إبراهيم (عليه الصلاة والسلام) بذبح إسحاق أو إسماعيل » . وكذلك صاحب كتاب [البدء والتاريخ] ج ٣ ص ٦٣ قال : « والله أعلم » . ثم رأى رأيا ثالثا وفق فيه بين الرأيين بجواز تعدد الواقعة ، فرقة كان إسحاق ، ومرة كان إسماعيل .

(٤) في روض الرياحين لليافعي [القاهرة ١٢٩٧] ص ٢١ سمي أحد الصوفية أبا الذبيح إسماعيل بن محمد الحفري . ونودي بعض من اسمه [إسماعيل] بـ « يا أبا الذبيح » ، عند الخزرجي « عقد الآلى » : Pearl Strings ed Redhouse, 202 . وأتى السيوطي في (تعليقه على بغية الوعاة ٤٥٦) بحديث إجازة من أبي الذبيح إسماعيل بن أبي بكر الزبيدي . (٥) يلقب أيضا بـ « أبي الفداء » المؤرخ إسماعيل بن عمر بن كثير (المتوفى سنة ٧٧٤ هـ) .

وكذلك عماد الدين بن أحمد من عائلة ابن الأثير (Vgl. Abh. Z. arab. Phil I 161 ult.) ، الذي كانت حياته بين (سنة ٦٥٢ — سنة ٦٩٩) . وجاء في [فهرست القاهرة ج ١] أنه كان في القرن الثامن . وكذلك أبو الفداء إسماعيل بن حسين الخزرجي مؤلف [البديعية] في مدح الرسول (Der islam 4, 27, Anm. 1) . وكذلك إسماعيل ابن محمد البعلبي المتوفى (سنة ١٣٦٣) مؤلف المترادف في اللغة العربية (Pertsch, Arab. Handschriftenkatal. Gotha nr. 422) u. a. m.

الطباطبائي ، في مدح الخديو إسماعيل باشا في سنة ١٨٦٣ ، كرر في ندائه هذه
الكنية : « أبو الفداء » . (١)

نقد
الأسناد

ويمكن أن يرى من ذلك ، إلى أي حد يكون مقدار صحة الرأي المستند
إلى ابن عباس ، وإلى أي حد يمكن الاعتراف به ، وما نعتبه بالنسبة له
وللآراء المأثورة عنه ، يمكن أن يعتبر ، إلى أقصى حد ، بالنسبة للتفسير المأثور .
فالأقوال المتناقضة يمكن أن ترجع دائماً إلى قائل واحد ، معتمدة ، في الوقت
نفسه ، على أسانيد مرضية موثوق بها ، وهذا التصديق ، والثقة بهذه الآراء
المتضاربة ، قد يتحدد عندما نلقى نظراً مرة بعد أخرى إلى تاريخ قيام
الأسناد . وهو ما يقدمه لنا العلماء المسلمون الصادقون ، أحياناً في فرص مناسبة ؛
فالطبري في سورة الدخان آية ١٠ — وسنتناول قريباً تفسيره الكبير — :
« قَارِ تَقَبَّ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّسِينٍ . » يحدّثنا بحديث عن
أمور الآخرة مسند إلى حذيفة بن اليمان ، أخبره به النبي ، ولم يحدّث به أحداً
غيره من الناس . (٢) وحتى هذه الأخبار المخيبيّة لم تتركها الروايات ، بل أخذت
تتحدث عنها وتربطها — بسرور — باسمه من أجل علاقته بالنبي ، تلك
الخيالات المخيبيّة الكبيرة ، مما لا يطمع حذيفة نفسه في مثلها ؛ فمن تلك الأخبار
الخيبيّة « الدخان في السماء » . ولا يعنيناهنا هذا الموضوع ، وإنما تهتمنا مسألة
الأسناد في هذا الموضع ؛ فأحد أولئك الرواة في حديث حذيفة هو الفقيه المعروف
سفيان بن سعيد الثوري (المتوفى سنة ١٦١ هـ) روى عنه رواد بن الجراح ، (٣)
وروى عن رواد ابنه عصام هكذا : « عن عصام بن رواد بن الجراح عن
أبيه عن سفيان الثوري عن حذيفة » ، وهنا يقول الطبري : « وإنما لم أشهد

(١) في مجموعة للمحامى الإيطالي [فرانك أنطون] : Franc. Anton. De marchi :
Kairo (Castelli 1280.)

Vorlesungen 193. (٢)

(٣) رواد بن الجراح حدث في إسناد له (بنيسة الوعاة للسيوطي ٤٤٧ س ٨) عن
عباس أبي روق من عائلة أبي روق الهزاني التي عولجت في : Z. D. M. G 58,585
ونسب هناك بالقارقوفي ؛ وأنه عم للهزني الذي روى عنه الحديث

له بالصحة ؛ لأن محمد بن خلف العسقلاني حدثني أنه سأل روّادا عن هذا الحديث : هل سمعه من سفيان ؟ فقال له : لا . فقالت : فقرأتها عليه ؟ فقال : لا . فقالت له : فقرئ عليه وأنت حاضر فأقرّ به ؟ فقال : لا . فقالت له : فمن أين جئت به ؟ قال : جاءني به قوم فعرضوه عليّ وقالوا لي : اسمعه منا ، فقرهوه عليّ ، ثم ذهبوا فحدثوا به عني . أو كما قال .^(١) وهو نوع من اللعب والخداع في الإسناد^(٢) ، يخدع به بعض حملة الحديث الماكرين الناس ؛ ليظهروه في شكل لامع جذّاب أمام الرأي العام الصالح الساذج ؛ هؤلاء هم حملة جزء من الحديث . ومثل هذا يعمل أيضا في أحاديث أخرى لحذيفة وغيره من أصحاب النبي .

ومن الملاحظات التي أبديناها يمكن أن نخلص بهذه النتيجة : وهي أنه لا يوجد ، بالنسبة لتفسير مآثور للقرآن ، ما نستطيع أن نسميه وحدة تامة أو كياناً قائماً ؛ فإنه قد تروى عن الصحابة في تفسير الموضوع الواحد آراء متخالفة ، وفي أغلب الأحيان يناقض بعضها بعضا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد تنسب للصحابي الواحد في معنى الكلمة الواحدة أو الجملة كلها آراء مختلفة .

حقيقة
التفسير
بالمآثور

وبناء على ذلك يعتبر التفسير الذي يخالف بعضه بعضا ، والمناقض بعضه بعضا ، مساويا « للتفسير بالعلم »^(٣) ؛ وقد أثبت الغزالي — الذي سنعرف قريبا رفضه الشديد للتفسير بالرأي — هذه الحقيقة على أنها شيء عادي ، بأنه توجد آيات « لها خمسة معان ، أو ستة ، أو سبعة ، مروية كلها عن أصحاب

(١) الطبري : ج ٢٥ ص ٧٢ .

(٢) أحب أن أذكر واحدا كان من الكثيرين في الحديث بالكوفة ولقب (بالبحر) حدث عنه الدارقطني ، وهو أبو العباس أحمد بن عقدة (التوفي سنة ٣٣٢) يقول عنه بعضهم : إنه لا يتدين بالحديث ؛ لأنه كان يحمل شيوخا بالكوفة على الكذب : يسوي لهم نسخا ، ويأمرهم أن يحدثوا بها ، ثم يرويها عنهم . (تذكرة الحفاظ للذهبي : ج ٣ ص ٦٠) .
(٣) من الأمثلة الظاهرة للأشكال المختلفة في التفسير المآثور ما جاء عن يعقوب بن عبد الرحمن الزهري [سورة ق آيتي ٢٠ - ٢١] طبري : ج ١٦ ص ١٠٢ .

الرسول والمفسرين من السلف ٥ (١) .

وما يأتي به المفسرون عند ذكرهم للتفسير المختلفة ، من قولهم : (والله سبحانه أعلم بما أراد) (٢) ، يشعر بأنهم يعطون مكانا للفرض ، حتى كأنهم لا يتمسكون بتفسيرهم على وجه القطع . ولقد اعترف الناس في وقت مبكر بأن المعرفة الوثيقة لبعض أشياء من القرآن قد ذهبت بعد الجيل القصير التالي للرسول (٣) ، وأنه توجد في القرآن مواضع تقصر عن فهم المعرفة الإنسانية ، مما استأثر الله به . (٤)

وبجسوه
القرآن

وقد رأى أهل الدين المسلمون أن في هذا - أعني إمكان التفسير بأشكال مختلفة - إعجازاً وفضلاً للقرآن ، ودليلاً على ما فيه من ثروة لا غاية لها (٥) ؛ فالقرآن « ذو وجوه » أي أنواع من الفهم (٦) . وهذا يتفق تماماً مع ما عند علماء اليهود في التوراة (٧) : (پانيم = وجوه) . وبهذا التجويز للتفسير بروايات مختلفة رأى الناس أنه من الفضل الذي يمدح به العالم أن يكون على معرفة بوجوه التفسير المختلفة في الموضع الواحد : « لن تفقه كل الفقه حتى ترى القرآن

(١) إحياء : ج ١ ص ٣٧ س ١٠ .

(٢) فيما يتعلق بتفسير سورة الطارق آية ٨ وما فهم من « الرجع » (لسان العرب [مادة رجع] ج ٩ ص ٤٧٣ س ٨) ، وما نقل من ذلك حرفياً في (تاج العروس) ج ٥ ص ٣٥١ س ٢٠ .

(٣) في أسباب النزول انظر : (ص ٥٤) فيما تقدم ، وقد أقيم أبو ذر على رأيه في نزول آية ٢٠ من سورة الحج (ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ٢٠ س ١) .

(٤) كتاب الاضداد [طبعة هوتسم] ص ٢٧٣ س ٩ .

(٥) راجع هذا الاصل في المقدسي [طبعة دي غويه] ص ١٨٧ س ١٤ .

(٦) Vorlesungen 41,23٠ . وقول الرسول : « لا تضربوا القرآن بعنه ببعض . » زاد عليه الغزالي (إحياء : ج ٢ ص ٣٣٩) هذه الجملة : « فأنه أنزل على وجوه » . وعلى هذا فهناك مجال واسع للتوفيق لما ليس محدوداً فيه .

(٧) قارن : Leopold Löw, Gesammelte Schriften 2 (Szeged 1890)

وجوها» (١). وهذه الملاحظة تُرى بوضوح في كل كتاب من كتب التفسير المستفيضة؛ فإبراهيم... آية بعد آية... يذكرون بعد التفسير الذي يستظهره المفسر جملة من التفاسير المخالفة تحت هذه العبارة: (وقيل...). هذه هي الوجوه التي يعتد بتجويزها دليلا على المتعين الفكري الذي لا ينضب في كلام الله (٢).



منذ القرن الثاني الهجري كانت حاجة العلماء المسلمين شديدة لكتاب في التفسير بالمأثور، والمحاولات الأولى في هذا الصدد ذهبت بمرور الزمن، والذي بقي منها هو ما وصل إلينا في ذلك الكتاب الخالد الممتاز، الذي بلغ فيه التفسير بالمأثور قمته العالية، وكان من جهة أخرى نقطة التحول، والحجر الأساسى للتفسير بعد ذلك؛ ففي الوقت الذي جاءت فيه هذه التفاسير الأخيرة موجزة للتفسير في شكله النهائي، فإن ذلك الكتاب لم يقتصر فيه على تسجيل التفسير وحده، بل تجلست فيه، وراء ذلك، البذور الأولى لهذه الجهود.

تفسير
ابن جرير
الطبري

ومؤلفه هو محمد بن جرير الطبري (ولد سنة ٢٢٥ وتوفي سنة ٣٢٠ هـ) الذي يعدّ مثالا كبيرا للعلوم الإسلامية في كل العصور، وقد قدره العلم الأوربي حق قدره من زمن مضى، من أجل كتابه العظيم في التاريخ (٣) الذي استندنا منه، كمرجع مهمّ عزيز، في دراستنا عن العصور الأولى للتاريخ الإسلامى، وقد أخرجناه [دى غويه] ومساعدوه مطبوعا باليدن، ويعتبر الطبري أصلا أبا التاريخ الجغرافى الإسلامى. (٤) (Histoigraphie)

(١) تاريخ الإسلام للوالف
محمد بن جرير الطبري.

(١) ابن سعد: ج ٢ ق ٢ ص ١١٤ س ٢٢؛ إحياء: ج ١ ص ٣٢ س ٩؛ سيوطى: (إتقان فصول ٣٩) ج ١ ص ١٧٤. وهذه الأقوال المجموعة في هذا الفصل هي وجوه القرآن في الكلمات المترادفة، ولكن هذا التعديد غير صحيح.

(٢) قارن [جامع بيان العلم وفضله] لابن عبد البر: ص ١٢١ س ٥.

(٣) عند تأليفه للتاريخ كان تفسيره للقرآن موجودا، وقد أشار إليه في: ج ١ ص

٨٧ س ٢.

(٤) وهو — غالبا — ما يجيء شيئا مباشرا في الأسناد لمؤلف [الأغاني] مثل ما جاء في:

ج ٨ ص ٩٦ س ٩، ٩٨ س ٨؛ ج ١٥ ص ٦٦ س ١٢، ج ٢٠ ص ٩٨؛ ج ٢١ =

أما عند أهل الشرق ، فإن جهوده التي أذاعت شهرته تقوم على العلوم الإسلامية الدينية ، ولم أن كتبه الدينية (في الحديث والفقه وما يتعلق بذلك) قد اختفت عمليا منذ وقت بعيد ، وأغلبها قد طواه النسيان ، وكذلك مذهبه [الحريري] الذي أسسه بعد بحث طويل ، لم يستطع البقاء . وإلى وقت قريب كان كتابه في التفسير ، الذي لا يقدر بشئ بالنسبة لمعارفنا الاستشرافية ، يعتبر مفقودا أيضا . وقد أجمع الباحثون في الشرق ^(١) والغرب في الحكم على قيمته ؛ فيقول أبو حامد الإسفراييني (المتوفى سنة ٤٠٦ هـ) : « لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل كتاب تفسير محمد بن جرير ، لم يكن ذلك كثيرا » . ^(٢)

وكتب [نولدكه] في سنة ١٨٦٠ بعد اطلاعه على بعض فقرات من هذا الكتاب : « لو كان بيدنا هذا الكتاب ، لاستغنينا به عن كل التفسير المتأخرة ، ومع الأسف فقد كان يظهر أنه مفقود تماما ، وكان مثل تاريخه الكبير ، مرجعا لا يفيض معينه ؛ أخذ عنه المتأخرون معارفهم » . ^(٣) والمثمل التي جاءت تدل على صحة هذا الحكم ^(٤) . ولقد كانت مفاجأة سارة للأوساط العلمية في الشرق والغرب ، أنه وجدت في حيازة أمير [حاتل] نسخة مخطوطة كاملة من هذا الكتاب ^(٥) وقد طبع في القاهرة سنة ١٩٠٣ (وطبعت

ص ١٦٤ س ٦ (قارن أيضا ج ٢٠ ص ١٠٣ س ١١) . وكان اتصال أبي الفرج به في سن الشباب ؛ فقد كان عمره عند وفاة الطبري ٢٦ سنة ؛ لأنه مات سنة ٤٤٤ هـ .
 (١) من ملاحظات الفهرست ص ٢٦٤ س ٩ أن الفياصوف المسيحي يحيى بن عدي (مات سنة ٩٧٤ م) الذي كان معاصرا لصاحب الفهرست كتب نسختين من تفسير الطبري .
 (٢) عند ياقوت [طبعة درجاوث] ج ٦ ص ٤٢٤ س ٤٠ . وأهل الأندلس يقدرون كتاب التفسير المفقود لمعاصر الطبري « بقي بن مخلد القرطبي » أكثر من كتاب أهل الغرب (ابن بشكوال [طبعة Codera] ١٢١ ص ٢٧٧) .

(٣) Geschichte des Korans 26-27.

(٤) قارن على الأخص هذا الفصل المهم : O. Lotts : Tabari's Korancomm-entar Z D M G 35 (1881) 588-628.

(٥) راجع عن الأجزاء المنفردة : Brocklmann I 143 ؛ وغير ذلك في : عاطف أفندي رقم ١٨٦ - ١٩٠ ؛ بإزيد رقم ٨٣ - ٨٦ ؛ فاتح : ١٦٩ - ١٧٢ .

منه حديثاً طبعه مصححة في سنة ١٩١١)، وهو كتاب ضخم^(١) في ثلاثين جزءاً (نحو من مائتين وخمسة آلاف صفحة من القطع الكبير). وبهذا أصبحت في يدينا دائرة معارف غنية في التفسير المأثور، ومؤلفها هو الإمام الطبري.^(٢) وهو يخاصم - بقوة - أصحاب الرأي المستقلين في التفكير، الذين يتبعون - أحياناً - هواهم الشخصي^(٣)، ولا يزال يشدد في الرجوع إلى (العلم)^(٤) الراجع إلى الصحابة والتابعين، والمنقول عنهم نقلاً مستفيضاً، ويرى أن ذلك - وحده - هو علامة التفسير الصحيح^(٥) وقد أعطى - كذلك - في تفسيره لإجماع الأمة سلطاناً كبيراً^(٦)، وعلى هذا النحو انتظم في تفسيره - آية بعد آية - التفسير بالروايات المروية عن العلماء المعبرين وحدهم، وأيد ذلك بالأسانيد المختلفة بالرجال الذين وصلت إليه المعرفة عن طريقهم، ولم يسلك هذا الطريق على نحو آلي، وإنما فعل ذلك على مثال ما كان يسير عليه العلماء المسلمون من وقت طويل، من نقد الرجال جرحاً وتهديلاً، فعندما يظهر له الحديث غير موثوق به، فإنه يهمل برأيه فيه بما

طريقة
ابن جرير

(١) اختصر هذا الكتاب في وقت مبكر (القرن الرابع بعد وفاة الطبري مباشرة)، وما ألاحظه أن هذه المختصرات كانت من علماء الأندلس. انظر: القهرست ٢٣٤ س ٢٤ وما يليها؛ ابن بشكوال رقم ٢٩ : ١١١٩؛ ياقوت : Geogr. W.B. 3,531 - راجع في ترجمته : Brockmann I. c

(٢) وضعت أكاديمية الفنون الجميلة سنة ١٩٠٠ جائزة [بوردن] لدراسة عن تفسير الطبري وتفسير الزمخشري، ويظهر أنه لم يعمل في ذلك شيء.

(٣) فترك - مثلاً - الآراء غير الموثوق بها للسكبي ومقاتل بن سليمان والواقدي في التفسير (راجع ياقوت : ج ٦ ص ١٤١).

(٤) ج ١ ص ١٣٢ س ٧ : ١٣٨ (أهل العلم) ج ١٢ ص ١٢٩ (سورة يوسف آية ٤٩) الخلاف بين أهل العلم ومن يفسر القرآن برأيه، قارن - أيضاً - ج ١٢ ص ١٠٣ (سورة يوسف آية ٢٤).

(٥) ج ١ ص ٤٣، ٩٧ : ١٢٠ أسفل، ٢٥٣ : ج ٢ ص ٤٢ (سورة البقرة آية ١٦٢)، ٢٥٢ : ج ٣ ص ٣٩ (سورة البقرة آية ٢٦٣)، ١٥٥ : ج ٤ ص ١٣٨.

(٦) ج ٢ ص ٢٧٠ في مسألة المحلل.

يناسبه^(١)، حتى آراء ابن عباس وقف حيالها موقفا حرا صريحا، وقال مرة عن مجاهد الذي كان يحب اتباعه: إن رأيه « يخالف إجماع الحجة الذين لا يمكن نسبتهم إلى الكذب »؛ وفي مرة أخرى: « وما ذكر هنا عن مجاهد لا معنى له، وفساد رأيه لاشك فيه »^(٢). وعلى هذا الشكل كان يعالج - أيضا - آراء الضحَّاك^(٣) وغيره من الرواة عن ابن عباس.

كما نذكر له الفضل في إمدادنا بالمعارف المتعلقة بالقراءات، وما ذكرته من المسائل والآراء يمكن أن تكون كلها مأخوذة من تفسير الطبري؛ وقد ألف - زيادة على هذا - مؤلفا خاصا، في ثمانية عشر جزءا، جمع فيه كل القراءات المعروفة (والشواذ أيضا)، وعالجها بالنقد والنظر^(٤). وسواء فيما يتعلق بالقراءات بوجه خاص أم عند الاختلاف في التفسير، عند ما يروى عن الشيخ الواحد آراء مختلفة متناقضة (كما عرفنا بعض ذلك عن ابن عباس)، سواء في هذا أم ذاك، فإنه يستبج ذلك برأيه في آخر الأمر، مع توجيه رأيه بالأسباب. وفيما يختص بالقراءات فإنه يظهر تسامحا كبيرا، وإذا لم تمس هذه القراءات المختلفة المعنى بشكل جوهري، فإنه يفضل الأخذ بالقراءة المعروفة في العامة، ويصوب أيضا القراءة المخالفة الأخرى من غير تفكير طويل^(٥)، ويعارض بقوة - فقط - القراءات التي لا تعتمد على الأئمة الذين يعتبرون عنده حجة، والتي تقوم على أصول مضطربة، مما يكون فيه تغيير لكتاب الله. وعلى هذا المبدأ - أيضا - يسير قدما بالنسبة للتفسير الذي يفسر به؛ فهو

(١) ج ٢ ص ٢٦٩ (سورة البقرة آية ٢٢٩)؛ ج ٢ ص ٢٩٤ (سورة البقرة آية ٢٣٤)؛ ج ٣ ص ٣٩ (سورة البقرة آية ٢٦٣)؛ ج ١٢ ص ٥ (سورة مود آية ٨٦).
(٢) ج ١ ص ٢٥٣؛ ج ١٥ ص ٩٠ (سورة الأسراء آية ٨١).
(٣) ج ٢ ص ٢٦٩ أسفل، وهناك يضعف - أيضا - الأسانيد الراجعة إلى ابن عباس عن: أبي زهير: جبير: الضحَّاك.

(٤) ياقوت: ج ٦ ص ٤٢٧؛ ٧؛ ٤٤١؛ ولم يصل إلينا هذا الكتاب.
(٥) ج ١٣ ص ١٠؛ ج ١٤ ص ٥ (سورة الحجر آية ٨) قال: « فبأى هذه القراءات قرأ ذلك القاريء فصيب العيوب، وإن كنت أحب ألا يعدو القراءة المعروفة ».

يلاحظ في الدرجة الأولى المعنى الظاهر الواضح الذي لا يصح العدول عنه في التفسير ؛ وقد تكون هناك مواضع أخرى في القرآن تستدعي تفسيراً آخر، أو توجد أسباب مناسبة تبرر ذلك (١) ؛ ففي هذه الحالة يرجع إلى أقوال السلف ، أعني الصحابة والأئمة التابعين وعلماء الأمة . (٢)

وهنا أيضاً - يأتي بأخبار مأخوذة من القصص الإسرائيلية من مراجع ابن جرير والأسرائيليات - يهودية الأصل ، (مثل كعب الأحبار ، ووهب بن منبّه) (٣) ، ولكنه لا يتمسك في ذلك بإعجاب المتقدمين بلا قيد ولا شرط ؛ ويعتبر كتابه في الأوساط الإسلامية ، بالنسبة للروايات الإسرائيلية على الأكثر السكون الغنى بهذه المواد (٤) . وكذلك يروي عن وهب بن منبّه قصصاً نصرانية (٥) . ومن الأسانيد التي تسترعى الاهتمام هذه الصورة من الإسناد : « عن ابن إسحاق عن أبي عتاب ، وهو رجل من قبيلة تغلب ، كان نهرانياً عمرأ من دهره ، ثم أسلم بعد ، فقرأ القرآن ، وفقه في الدين ، وكان فيما ذكر أنه كان نهرانياً أربعين سنة ، ثم عمر في الإسلام أربعين سنة أخرى ، قال : كان آخر أنبياء بني إسرائيل ... » في

(١) ج ١ ص ٥٩ ، ١١٢ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ؛ ج ٢ ص ٢٩ (سورة البقرة آية ١٥١) ؛ ج ٢ ص ٤٨ (سورة البقرة آية ١٦٦) ؛ ج ١٣ ص ١٤٧ س ١٠ ؛ ج ١٨ ص ٢٣ س ٢ ؛ ج ٢١ ص ٧٦ (سورة الأحزاب آية ١٠) .

(٢) ج ١ ص ٣١ فوق ؛ ج ٢٥١ ص ٢١ (سورة الشورى آية ٤٥) ؛ حتى يقول الناسخ والمنسوخ لا يأخذ به بالتوسع المعتاد ، مادام ظاهر المعنى ، يؤخذ بدون الالتجاء إليه . (٣) وهما يرجعان - حسب القاعدة - إلى إسحاق عن وهب (عمن لا يهتم) ج ٦ ص ٨٦ (أسماء الاثني عشر يهودياً أصحاب الأخبار) ؛ ج ١٦ ص ٥١ س ١ ؛ ج ١٧ ص ٤٥ ؛ ج ٢٣ ص ٥٣ . قارن : Lidzbarski 1. c. 13.

(٤) وقد بقيت هذه القصص المنقذة في التفسير القرآني - دائماً - على أنها من الأسرائيليات . وقد وجه ابن خلدون هذا النقد (ملاحظات وإضافات ١٧٥ و ١٨٢) إلى تفسير عبد الحق بن عطية (المتوفى سنة ٥٤٢ هـ : Brocklmann 1, 412) وفي تفسيره - كما عند ابن حجر الهيتمي [الفتاوى الحديثة : ١٧٦ أسفل] - آراء اعتزالية (ومن أجل ذلك كان ميله إلحادياً) ، ومن أجل هذا عد عند ابن خزم تفسيراً خطراً .

(٥) ج ٣ ص ١٤٧ ، ١٧٧ (مولد المسيح وحياته) ج ١٦ ص ٤٣ (الجلد) .

شرحہ : (jes. 53 n. iv 3) (١) . وفي قصة (ذی القرنین) أتى بهذا الإسناد:
 « محمد بن إسحاق ، أخبرنا بعض من أسلم من أهل الكتاب من كان عنده علم
 بتاريخ المعجم . . . » (٢)

انصرافه عما
 لا غناء فيه

ومن نواحي اهتمامه الجدي تصرفه في التعليلات التي لا غناء فيها في بعض
 الأحيان ، ومن أمثلة ذلك تلك الأمور التي يبذل فيها المحدثون بشكل ساذج
 جهدا كبيرا ، ففي مسألة المائدة (سورة المائدة آيات ١١٢ — ١١٥) التي أنزلت من
 السماء بسؤال عيسى بناء على طلب الحواريين ، هل كان عليها طعام؟ وهل كان
 سمكا ، أو خبزاً ، أو من ثمرات الجنة ، أو غير ذلك؟ (٣) يقول : « العلم
 بذلك غير نافع ، ولا صار الجهل به ضاراً ، ويكفي الإقرار من القارئ بالآية
 بظاهر ما احتمله التأويل . . . » وهل كان شعيب هو يثرون (يثري) ؟ أو أن
 الأخير هو ابن عم شعيب كما ظن بعضهم ؟ فإن ذلك عنده على حد سواء ،
 « ولا يدرك علمه إلا بخبر ، ولا خبر بذلك تجب حجته . » (٤)

وفي سورة يوسف آية ٢٠ حيث باع إخوة يوسف أخاهم (بدراهم
 معدودة) ، فأراد المفسرون القدامى أن يعرفوا بالتحديد عدد هذه الدراهم ،
 وهل هي اثنان وعشرون (درهمان لكل واحد من الأحد عشر أخاً) ؟
 أو هي عشرون ؟ أو أربعون درهماً ؟ إلخ ، وهنا يقول الطبري : « والصواب
 من القول في ذلك أن يقال : إن الله (تعالى ذكره) أخبر أنهم باعوه بدراهم
 معدودة غير موزونة ، ولم يحدد مبلغ ذلك بوزن ولا عدد ، ولا وضع عليه
 دلالة من كتاب ولا خبر من الرسول ، وقد يحتمل أنه كان عشرين ، ويحتمل
 أن يكون كان ذلك اثنين وعشرين ، وأن يكون كان أربعين ، وأقل من ذلك ،

(١) ج ١٥ ص ٣٢ (سورة الأسراء آية ٧) .

(٢) ج ١٦ ص ١٢ .

(٣) ج ٧ ص ٨٢ .

(٤) الطبري : ج ٢٠ ص ٣٧ .

وأكثر ، وأى ذلك كان فإنها معدودة غير موزونة ، وليس في العلم بمبلغ ذلك فائدة تقع في دين ، ولا في الجهل به دخول ضرر فيه ، والإيمان بظاهر التنزيل فرض ، وما عداه فموضوع عنا تكلف عليه .^(١) كما أنه لا فائدة في تعرف اسم النبي المذكور في [سورة البقرة آية ٢٥٩] : « أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْسِبُ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا » ؟ وهل هو أرميا ؟ أو عزير ؟ يقول في ذلك : « ولا بيان عندنا من الوجه الذي يصح من قبلة البيان على اسم قائل ذلك ، وجائز أن يكون [عزيرًا] ، وجائز أن يكون [أرميا] ، ولا حاجة بنا إلى معرفة اسمه ؛ إذ لم يكن المقصود بالآية تعريف الخلق اسم ذلك ... إلخ »^(٢) . ولا فائدة في أن نعرف بأى شكل كان الإيذاء [الذي جاء في سورة الأحزاب آية ٦٩] الذي آذى به بنو إسرائيل موسى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهاً » . يقول الطبري : « وأولى الأقوال بالصواب أن يقال : إن بني إسرائيل آذوا نبي الله ببعض ما كان يكره أن يؤذى به ، فبرأه الله مما آذوه به ، وجائز أن يكون ذلك كان قيلهم : إنه أبرص ، وجائز أن يكون ادعاهم عليه قتل أخيه هرون ، وجائز أن يكون كل ذلك ؛ لأنه قد ذكر كل ذلك أنهم قد آذوه به ؛ ولا قول في ذلك أولى بالحق مما قال الله : إنهم آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا »^(٣) .

وفي سورة البقرة [آيتي ٧٢ و ٧٣] قص الله عن بني إسرائيل ، فقال (تعالى) : « وَإِذْ قَسَمَ لَكُمْ نَفْسًا فَاذَارَ أَتَمُّ فِيهَا وَاللَّهُ مَخْرُجٌ »

(١) الطبري : ج ١٢ ص ٩٧ .

(٢) الطبري : ج ٣ ص ١٩ ، وقد عد الزمخشري من الجرأة البحث وراء التشابه الذي استأثر الله بعلمه . (الأتقان للسيوطي : فصل ٧٠ ج ٢ ص ١٧٠) ؛ وسنعود إلى هذا الموضوع في فصل « التفسير على المذهب » .

(٣) ج ٢٢ ص ٣٣ .

ما كنستم تكتمون . فقلنا اضربوه ببعضها [أى ببعض البقرة المعروفة
أوصافها التي أمر الله في الآيات السابقة بذبحها] كذلك يحى الله الموتي
ويريكم آياته لعلكم تعقلون . والتفسير المأثور لهذه الآية مأخوذ في
شئ من الغموض من المصادر اليهودية هكذا : إن بنى إسرائيل قديماً لما
أرادوا معرفة القاتل المحمول ، طلب إليهم أن يضربوا الميت بجزء من البقرة
المذبوحة ، فأحياه الله وذكر قاتله .

ولكن هذا التحديد [ببعضها] عام لم يرض المفسرين المدققين ، فيجب
أن يعرف : بأى جزء من البقرة المذبوحة أمرهم الله ؟ فجاءت في هذا أقوال
مختلفة ، فلم يرض هذا ذوق الطبرى قال : « ولا يضرب الجمل بأى ذلك ضربوا
القتيل ، ولا ينفع العلم به ، مع الإقرار بأن القوم ضربوا القتل ببعض البقرة
بعد ذبحها فأحياه الله » . (١)

فهذه الملاحظات التي يكررها في فرص مختلفة ، يقصد منها أن يشير إلى
عدم الفائدة من التمسك بهذه التدقيقات التي لا تعتمد على نقل ، وأنه ليس من
التفسير « أن تسمع صوت الزرع عند ما ينبت » .

اهتمام
باللغة

وبجانب النقول المأثورة اعتبر الطبرى - كذلك - الاستعمالات اللغوية (٢)
كمراجع موثوق به في تفسير العبارات المشكوك فيها ؛ وكان - في الحقيقة -
أول من رجع إلى شواهد من الشعر القديم (٣) بشكل واسع ، متبعاً في هذا
ما أناره ابن عباس من ذلك ، ولقد كانت معرفته للعلوم اللغوية والشعر القديم
لا تقل عن معرفته للدين والتاريخ . (٤)

(١) ج ١ ص ٢٧٣ .

(٢) مثال ذلك « تنور » (سورة هود آية ٤٠) ج ١٢ ص ٢٤ ؛ ج ١٢ ص ١٠١
[هيت لك] (سورة يوسف آية ٢٣) .

(٣) أحيل هنا مثالا لذلك إلى الاختلاف الدقيق في [لعل] ج ١ ص ١٢٤ (سورة
البقرة آية ٢١) .

(٤) ياقوت : ج ٦ ص ٤٣٢ س ٩ .

وقد احتوى تفسيره على جملة كبيرة من المعالجات اللغوية ، فاستسبب بذلك الطبرى شهرة عظيمة ، وإن ما قدمه في تفسيره للقرآن من الناحية اللغوية ، يعد كنزاً ثميناً في هذه الأبحاث ، كما أنه يعد ما في كتابه من الأبحاث النحوية والاختلافات بين المدرستين النحويتين : [مدرسة البصرة ، ومدرسة الكوفة] من أقدم المراجع لهذه المعرفة . وتظهر هذه البحوث اللغوية كأمر غير مقصود لذاته ، وإنما كانت عنده وسيلة للتفسير بالعلم ، وهنا لم ينس أن يقصر استعمال هذه الطريقة على هذا المبدأ ، وهو ألا يتناقض ذلك مع ما نعرفه من تفسير مأثور عن أهل العلم من الصحابة والتابعين (١) ؛ فهذه المسائل اللغوية لا تجعله يترك موقفه من تمسكه بالمأثور .

وبهذا كله كان تفسير الطبرى الكبير لبّ التفسير بالمأثور ، والقيمة العالية التي وصل إليها هذا المذهب في التفسير .

وكما أن كتابه يقدر في هذه الناحية العمل النهائي ، كذلك — من جهة أخرى — يمتد إلى ناحية أخرى في تطور التفسير ، وإن ذلك ، وإن يكن غير كثير ، إلا أنه أمر ملحوظ في عدد من آيات القرآن ، حيث نعرف فيه عالماً دينياً في أمور العقيدة ، وتطبيقها بشكل إيجابي مفيد ، ومناقشات كلامية جيدة ، راجعاً في ذلك — غالباً — إلى شيوخ قدماء ، وعلى الأخص إلى [مجاهد] ، الذي يعتمد عليه في تفسيره ، ويتابعه في أمور العقيدة أيضاً .

نظره
في أمور
العقيدة

وعلى العموم فإن الطبرى ، في المسائل الاعتقادية ، يقف في تفسيره للمواضع القرآنية عند مبدأ [أهل السنة] النقل . على أن أهل السنة لم يقتصدوا في اتهامه بأنه ، في بعض المسائل ، يميل نحو الآراء التي كان السلف يقفون منها موقف الحيطة ؛ فكان الحنابلة غير راضين عنه من أجل بعض الآراء التي قالها عن أحمد بن حنبل ، فأية خصومة كانت خصومة متعصبى الحنابلة له عندما

جراً على إبداء رأيه في [آية ١٦ سورة الإسراء] ؟! - وسنرجع إلى هذا في فرصة أخرى. ، وأي غضب هائج خطر أودى به في ذلك ؟! وكذلك رأيه في إرادة الإنسان وهل هو مختار أو مجبر ؟ فقد استخدم في حل ذلك طريقاً كافح به أهل السنة ، فكثيراً عندما يحىء في القرآن ذكر الهدى والضلال من الله (تعالى) ، لا يستعمل التأويل في ذلك مطلقاً ، حتى تظهر أعمال الإنسان غير اختيارية ولا أثر لها ، ولكنه يجعل الإنسان تحت قيادة الله (بالانقياد والتوفيق) الذي بواسطته يعمل الإنسان حراً مختاراً عملاً طيباً ، ويسلب منه هذا التوفيق عند الضلال و (الخذلان) ؛ وقد جاء هذا كله في المناسبات بشكل مبرز أو مسهب ، وأحياناً في جملة (١) ؛ ولا يعجب الإنسان إذ كانت تلك الشروح تخالف الأدلة ووجوه النظر ، وتميل إلى الاعتزال (٢).

ويظهر أن الطبري لم يكن يشعر بذلك ؛ فإنه في كل المسائل الاعتقادية التي تضمنها تفسيره ، قد اجتهد في أن يحتفظ بسننيته ضد وجوه النظر الأخرى التي تخالف التعاليم المعروفة .

ويظهر ، على الأخص ، أنه قد وضع نصب عينيه في مسألة الاختيار - بالرغم مما ذكرناه من ميله إلى حرية الإرادة واعتقاد ذلك - أن يكافح تعاليم القدرية ، وأن يرد بالتفسير استنتاجاتهم من القرآن (٣) ، كما أنه كان خصماً

(١) ج ١ ص ٤٢ ؛ ج ٦ ص ٢٠ (سورة النساء آية ١٦٧) ؛ ج ٧ ص ١٠٩ (وعلى الأخص عند آية ٣٥ سورة الأنعام) ؛ ج ٨ ص ٨٥ (سورة الرعد آية ٢٧) ، ص ١٠٦ (سورة إبراهيم آية ٤) ؛ ج ١٤ ص ٥٤ (سورة النحل آية ٩) ، ص ١٠٣ (سورة النحل آية ٤٠) .

(٢) ياقوت ج ٦ ص ٤٥٣ .

(٣) ج ١ ص ٥٢ ، ٦٤ ؛ ج ٢ ص ٢٨٣ (سورة البقرة آية ٢٣٣) ؛ ج ١٤ ص ٤٥ (سورة غافر آية ٦٨) ؛ ج ٢٧ ص ٥٨ (سورة القمر آية ٤٩) ؛ وفي هذا - أيضاً - ج ٢ ص ١٩٠ س ٩ (سورة البقرة آية ٢١٧) حيث يقول أبو العالية : « في هذه الآية المخرج من الشبهات والضلالات والنتن » .

لغيرهم ممن يسعى إلى تهوين جهود أهل السنة المتعصبين في المعاني الاعتقادية. وقد جادل المتكلمين^(١) في مسألة (سبق العلم)^(٢) من الله للعصاة، وفي معنى (رؤية الله) المادية، وكان ضد التفسير التنزيهي المعتبر^(٣)، بدون أن يسميهم^(٤) ورفض، على العموم، التفسير العقلي التنزيهي، وتمسك بروايات شيوخ المحدثين القدامى في فهمهم لهذه الأشياء.

وهاك مثالا اعتقاديا [سورة البقرة آية ٧٤]: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً»؛ فالمفسرون القدامى فسروا قوله (تعالى): [كالحجارة] بمعنى أنها كانت كالحجارة من عدم الخشية من الله (تعالى)، والطبري لم يجد في هذا التفسير حجة أصلية، وإن كان يحتمل القصد من هذه الكلمة القرآنية، فيقول: «وهذه الأقوال، وإن كانت غير بعيدات المعنى مما تحتمله الآية من التأويل، فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأئمة بخلافها، فلذلك لم تستجزه صرف تأويل الآية إلى معنى منها». فما فرض من الخشية عند الحجارة يجب أن يفهم على ظاهره، مثل حنّ الجذع للنبي ﷺ وغير ذلك «ذلك كان منه ويكون بأن الله أعطى بعض الحجارة المعرفة والفهم، فعقل طاعة الله فأطاعه» (طبري: ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧). وقد عارض بشدة فكرة تشبيه الله بالإنسان، وعد مثل هذا من قبيل صفات الله، ويتبين هذا، على الأخص، من استطراده في معالجة آية ٦٤ من سورة المائدة: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدِ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ

(١) ذكروا بهذا الاسم: ج ٢٦ ص ٧٧ (سورة الحجرات آية ١١).

(٢) ج ٢٨ ص ٣٨ (سورة المؤمنون آية ١٠٦) ج ٢٣ ص ١٢٢ (سورة الزمر آية ٢٠).

(٣) ج ٧ ص ١٨٢ - ١٨٦ (سورة الأنعام آية ١٠٣).

(٤) ج ٢٣ ص ٦٣ (سورة الصافات آيتي ١٦٢ - ١٦٣)؛ ١٠٦ (سورة ص آية

٧٤، ويرجع إلى ابن عباس).

ولُعِينُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ۖ وقد اختلف أهل الجدل — وهم المتكلمون^(١) — في تأويل قوله (تعالى) : [بل يده مبسوطتان] ، فقال بعضهم : عني باليد النعمة أو القوة أو الملك ؛ وقال آخرون منهم : بل يد الله صفة من صفاته ، هي يد غير أنها ليست بجارحة ، واستدلوا على استحالة المعنى الأول بأدلة منها :

(١) « قالوا : وذلك أن الله (تعالى ذكره) أخبر عن خصوصية آدم بما خصه به من خلقه إياه بيده . وكان لخصوصية آدم بذلك وجه مفهوم ؛ إذ كان جميع خلقه مخلوقين بقدرته ، ومشيتته في خلقه نعمته ، وهو لجميعهم مالك ؛ قالوا : وإذا كان (تعالى ذكره) قد خص آدم بذكره خلقه إياه بسيدته دون غيره من عباده ، كان معلوماً أنه إنما خصه لمعنى فارق غيره من سائر الخلق ، وإذا كان كذلك بطل قول من قال : معنى اليد من الله القوة أو النعمة أو الملك في هذا الموضع .

(٢) قالوا : وأحسرى أن ذلك لو كان كما قال الزاعمون : إن يد الله في قوله : (وقالت اليهود يد الله مغلولة) هي نعمته ، ل قيل : [بل يده مبسوطة] ، ولم يقل : [بل يده] ؛ لأن نعمة الله لا تخص بكثرة . قالوا : ولو كانت نعمتين كانتا محصاتين . قالوا : فإن ظن ظان أن النعمتين بمعنى النعم الكثيرة ، فذلك منه خطأ ، وذلك أن العرب قد تخرج الجميع بلفظ الواحد لأداء الواحد عن جميع جنسه . . . فأما إذا ثنى الاسم فلا يؤدى عن الجنس . فلا يؤدى إلا على اثنين بأعيانهما دون الجميع ودون غيرهما . . . وخطأ أن يقال : ما أكثر الدرهمين في أيدي الناس ، بمعنى ما أكثر الدراهم . (طبرى : ج ٦ ص ١٩٤) .

وقد ساق الطبرى أخباراً في معنى الكلمة ، ورأى رأى الأخير الذى تظاهرت به الأخبار عن النبي وقال به العلماء وأهل التأويل . ونستطيع أن نستنتج من هذا أنه قد اتخذ مثل هذا رأى في المواضع القرآنية الأخرى التى ساق فيها الآراء المختلفة معاً ولم يسجد عندها رأيه الشخصى . وذلك مثل ما جاء

في الاختلاف في معنى (الرضا من الله) ^(١) في قوله (تعالى) : « يَهْدِي بِهِ
الله مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ » . ونجد مثل ذلك في آية ٢١٠ من
سورة البقرة : « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ
وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ . » ؛ فقد ساق الخلاف في
صفة إتيان الله، فقال بعضهم : لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه (عز وجل)
من المجيء والإتيان والنزول ؛ وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر
من الله أو من رسول مرسل فاما القول في صفات الله وأسمائه فغير جائز
لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا . وقال آخرون : إتيانه (عز وجل)
نظير ما يعرف من مجيء الجاني من موضع وانتقاله من مكان إلى مكان . وقال
آخرون [. . . أن يأتِيَهُمُ اللهُ] أي أمر الله ، أو : أن يأتِيَهُمُ ثَوَابُهُ وحسابه وعذابه .
وقد ساق كل هذه الشروح بجانب بعضها (ج ١ ص ١٩١) بدون أن
يحزم برأى في ناحية منها ، كما هي عادته عند أمثال ذلك ؛ ولا نهمل هنا أن
نذكر أنه لم تبد منه كلمة لوم على أصحاب التفسير الثاني ، ومع هذا فقد يظهر
أن الأول يوافق نظريته الاعتقادية .
ومن الآيات التي تمس المسائل الاعتقادية مسألة تأثير العمل في السعادة
والشقاء . ^(٢) (انظر الفصل التالي) .

ونرى من كل ما تقدم أن الطبري لم يقف - كمفسر - بعيداً عن مسائل النزاع
التي تدور حول العقيدة في عصره ، ومن أجل ذلك لم نستطع أن نهمل القول
في هذه المسائل ، التي سنتكلم عنها بإيضاح في الفصل التالي . وإنه ، ولو أن
الطبري يهتم في المقام الأول بأخبار المفسرين القدماء ، فإننا نستطيع أن نستخدم
أحياناً اختلافاته الاعتقادية معبراً نعبّر به إلى موضوع الفصل الآتي . . .

(١) ج ٦ ص ٩٣ (سورة المائدة آية ١٦) .

(٢) ج ١ ص ٢٩٠ (سورة البقرة - آية ٧٥) ، ص ٢٩٢ ؛ ج ٢ ص ٤٣ ص ٤٤
(سورة البقرة - آية ١٦٢) ؛ ج ١٢ ص ٦٦ (سورة يونس - آية ١٠٩) ؛ سمي قتادة
الخوارج بأهل حروراء . قرن ج ١٦ ص ٢٤ (سورة السكف - آية ١٠٣) .

التفسير بالرأى

أهل النظر والعقل

١

المعتزلة
وتفسير القرآن

كان العقليون الإسلاميون هم الذين اقتلعوا الحجر الأول من بناء التفسير بالمأثور، بدون أن يكون عمل أسلافهم القدماء في التفسير قد قصد به كنفاح أهل الحديث، أو أنهم أحسوا بشيء من ذلك؛ وكان ذلك لاعتقادهم بمشكلة دينية، تصوروا بها، في إيمانهم بالالوهية، أنها ألوهية تحمل كيانها وسلطانها وتأثيرها في نفسها، وسلبوا عنها كل الأفكار المادية مما لا يليق بها، ونزّوها إلى الله عن كل ما يناقض الحكمة والعدالة.

ومن أجل هذا وقع بين هؤلاء الأتقياء — ويُسمّون بالمعتزلة — وبين الأفكار السائدة تنحاصم وتضاد، تلك الأفكار التي كانت تتصور ذات الإله غير منفصلة عن تلك الصفات، وتتصور القدرة الإلهية أنها ليست شيئاً آخر سوى السلطان المطلق غير المحدود الذي يدبّر من غير أن يكون مسؤولاً عما يفعل.

وقد جرّ سلوك هؤلاء المعتزلة، المخالف لبعض النظرات الدينية السائدة عند المخدّثين، إلى التباعد بين هؤلاء المتطرفين الذين يعتمدون على العقل، مع أولئك الأتقياء المبالغين في الدقة، وكان ذلك في العصر العباسي الأول، وما لبثوا بعد ذلك حتى صاروا فرقة خالفت — وإن تكن للخالفية أيضاً بواعث أخرى — النظريات المروية على خط مستقيم بكل حرية واستقلال. (١)

وقد تلا هذا أنه كان من الضروري لهذه الفرقة — المعتزلة — في سبيل مكافحة خصومها، أن تؤسس وتدعم تعاليمها على أسس دينية من القرآن، ومن جهة أخرى أن تردّ حجج هؤلاء الخصوم وتضعف من قوتها من القرآن

(١) قارن في ذلك : Voiesungen 100 ، وفي الفاسفة الإسلامية اليهودية في العصور

الوسطى : 302. (2 Aufl.) 3 Th. 1. Abth. «Kultur der Gegenwart»

أيضا ، وذلك كله بطريق التفسير الماهر واستخدامه في سبيل ذلك .
 وإِنَّه من الأهمية بمكان أن نعرف هذه الحقيقة التي تطبع تاريخ الحضارة
 للمجتمع الإسلامي ؛ وهي أن الاختلافات في تفسير القرآن لم تكن تدور
 في المحيط العلمي بين الفرق والمدارس الإسلامية ، ولم يكن الأمر في ذلك
 مقصورا على هذه البيئات الخاصة ، بل إننا نجد ذلك قد تعدى إلى الجماهير
 والعامة ، الذين كانوا يشتركون في مسائل النزاع حول العقيدة بين علماء
 الدين .

تدخل العامة
في الاختلافات
الدينية

ففي الأقاليم التي تسود فيها الآراء السنيّة ، ويعترف بها مذهباً رسمياً ،
 تعتمد على جماهير الشعب الساذجة في محاربة الأقليات من أهل العقل (١) ،
 مستغلة لهم في مناهضة هؤلاء الذين يُحسدون الضوضاء حول تعاليم أهل
 السنة (٢) ، وفي غالب الأحيان تصاحب حركات الجماهير القسوة والغلظة ،
 وأحيانا ما يأتون بأعمال وحشية تذهب فيها أرواح الناس (٣) ؛ فآية مسألة
 من مسائل الخلاف في تفسير القرآن لا تجعل خاصة العلماء فقط فرقا ، بل
 تجعل الشعب الجاهل كذلك شيئا وأحزابا تتشاجر في الطرقات ، وقد فهم
 الحنابلة المتعصبون هذه الغريزة في الجماهير التي لا تحسن النظر ، وعرفوا
 كيف يشيرونها ضد الثائرين من أهل البدع الدينية ، ويجعلون من ذلك نزاعا
 يمس العقيدة ؛ وقد كان من نتيجة حملاتهم هذه الفتنة التي وقعت في بغداد :

ففي سنة ٣١٧ هـ وقعت فتنة عظيمة ببغداد ، وكان سبب ذلك الخلاف في
 تفسير آية من القرآن في سورة الإسراء آية ٧٩ : « وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحُواْ

(١) ومن الحق أنه توجد أقاليم إسلامية سادت فيها تعاليم المعتزلة ، وتأثر فيها التفكير

الديني للشعب بذلك . انظر : Der Islam III, 222 .

(٢) ابن الأثير سنة ٤٦٩ (طبعة بولاق ج ١٠ ص ٣٦) سنة ٤٧٥ (ج ١٠

ص ٤٦) .

(٣) قارن : Z D M G 62, 5 ff .

به تافيلة لك عسى أن يسمعك ربك مقاماً محموداً . « فإذا
يعنى بالمقام المحمود ؟ فأما الخنابلة ، أصحاب إسحق المروزي شيخهم في هذا
الوقت ، فقد قالوا في تفسيرها : إن الله (سبحانه وتعالى) يجلس النبي ﷺ
معه على العرش ، وذلك جزاء منه لتهجده ، (ربما كان هذا تأثيراً من
Ev. Marci 16, 19) . وقالت الطائفة الأخرى من تأثر بالمعتزلة : إن ذلك كناية
— وقد اعتبر هذا القول بعدئذ عند أهل السنة — فليس المراد به مكاناً محموداً ،
ولسكنه عبارة عن درجة « الشفاعة » التي أنعم الله بها على النبي لتهجده .
وكان لكلا الحزبين شيعة ، فوقعت الفتنة واقتتلوا ، فأصيب من بينهم قتلى
كثيرة ، واضطر الأمر إلى تدخل جند كثير لإيقاف الفتنة .^(١)
وقبل هذا بقليل ثار على الطبري الكبير غوغاء الخنابلة المتعصبون ،^(٢)
وذلك عند ما أبدى رأيه في التفسير الشائع لهذه الآية بأن حديث الجلوس
على العرش محال ، ثم أنشد :

سبحان من ليس له أنيسٌ ولا له في عرشه جديس

فلما سمع ذلك الخنابلة وأصحاب الحديث ، وثبوا ورموه بمحابرهم ،
وكانت ألوفاً ، فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره ، فرموا داره بالحجارة حتى
صار على بابه كالتل العظيم ، وركب صاحب الشرطة في عشرات ألوف من
الجند يمنع عنه العامة^(٣) !!

(١) ابن الأثير سنة ٣١٧ (ج ٨ ص ٧٣) قارن علم الدين البرزلي في مقدمة كرن
(Kern) لكتاب اختلاف الفقهاء للطبري (طبعة القاهرة ١٩٠٢) .

(٢) كان هؤلاء أعداء له . انظر : Wiener Z K M., 9, 362 Anm.

(٣) (F. Kern) Z D M-G 55, 67, Anm. 1, 76 ، ياقوت : ج ٦ ص ٤٢٦

قارن : Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (Stokholm 1918) 271 ff.

وقد جاءت أسباب هذه الحوادث في غير ذلك أيضاً ، انظر : Muk. Stud. II, 163

فكرة التشبيه
عند السلف

والمعارضة لفكرة « تشبيه الإله بالإنسان » لم تبدأ بظهور المعتزلة كفرقة منظمة ، وإنما يرجع أصلها إلى ما قبل ذلك ، وكان ذلك في بيئة يسودها التفسير بالمأثور ، وكما أن النزاع حول مسألة [الجبر والاختيار] كانت لها قبل ذلك جهود من الفرقة السابقة للمعتزلة ، وهي القدرية (في عصر الأمويين في نهاية القرن الأول وأول القرن الثاني)^(١) ، فكذلك كانت فكرة « نفى التشبيه » عند المعتزلة مسبوقة بآراء فردية من العصر القديم ، شجعتهم على أن يرفضوا الآراء الشائعة في مسائل أصلية رفضاً منطقياً واسع النطاق .^(٢)

وإليك مثالا يدل على هذا : فمن مسائل النزاع ذات الصفة الحاسمة في الغالب بين المعتزلة وأهل السنة ، ليس فقط من أجل أنها من اختصاص ذوي العلم من أهل الدين ، أو أنها من المسائل الاعتقادية الدقيقة الهامة ، ولكن من أجل أنها تدور حولها تصورات تمس الآمال الدينية للشخص ، لا سيما العامة من الناس ، ونعني بذلك فهم هذه المسألة في قوله تعالى (سورة القيامة آيتي ٢٢ — ٢٣) : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ . إلی رَبِّهِمْ نَاصِرَةٌ » ؛ فقد اعتمدت نظرية أهل السنة الاعتقادية على هذه الآية ، وأن السعداء والصالحين يرون ربهم بأعينهم ، (في الحديث : عيانا)^(٣) ؛ وقد روى عن الشافعي أنه استدلل أيضا بهذه الآية [سورة المطففين آية ١٥] : « كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ . » ، أي أنهم لا يرون ربهم ، مما يؤخذ من مضمونه — أن السعداء سيرونه . ولما سئل الإمام : هل

رؤية الله
تعالى

(١) 96. Vorlesungen ، المقدسي (طبعة دي غويه) ص ٣٧ س ١١ ، صور هذه

الحالة بأن المعتزلة قد علوا على القدرية .

(٢) في المسائل التي أخذها المعتزلة في عصر الإسلام الأول نجد مواد مهمة من أصل

مسيحي عند : C. H. Becker, in Zeitschrift für Assyriologie, 26, 183 ff.

(قارن على الأشخاص خلق القرآن ص ١٨٨) .

(٣) البخاري [كتاب التوحيد] رقم ٥٥٤ .

يعتقد بهذا ؟ أجاب : « لو لم يعرف ابن إدريس (الشافعى) أنه سبى ربه ، لما كان له فى الآخرة من نصيب . » (١) وهذا يتفق مع ما فى « عقيدة » الشافعى التى اكتشفها كرن (Kern) (٢) ، وأنه كان يعتقد برؤية الله عياناً جهاراً ، وأن السعداء يسمعون كلامه (تعالى) . وقد صوّرت الأحاديث القديمة الصحيحة كل هذه التفصيلات ، وشخصتها تشخيصاً حقيقياً ، وأخذت خيال المتأخرين الخصب فى تطورها المستمر برسم التفصيلات الدقيقة لأحوال الآخرة (٣) ، ويصورون فى شوق ونهم تصويراً مكبراً - وإن لم يكن لذلك صلة بالإيمان - لقاء الله للسعداء من عباده ، ويضع ذلك كله فى صورة مستقرة من الحديث . وقد جمعت الأحاديث المتعلقة بذلك فى كتاب « حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح » (٤) لابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١هـ) ، وسنتناوله فى دراستنا هذه فى مكان آخر يتعلق به .

(١) السبكى فى طبقات الشافعية : ج ١ ص ١١٥ س ٤ من أسفل [لم أعثر على هذا النص] المترجم .

(٢) Mitteil. d. Sem. f. or. Spr. 13/2, 3, 6.

(٣) وقد ظهرت - أيضاً - مع الوقت مسائل دينية شعبية من الدرجة الثانية ، فاختلف فى النساء ؛ فقيل : لا يرين ؛ لأنهن مقصورات فى الحيام ، ولم يرد فى أحاديث الرؤية تصريح برؤيتهن ، وقيل : يرين أخذاً من عمومات النصوص الواردة فى الرؤية ، أو يرين فى مثل أيام الأعياد (يوم الفطر ويوم النحر) - ثم اختلفوا فى الملائكة فقيل : إنهم لا يرون ربهم ؛ لأن للبشر طاعات لم يثبت مثلها للملائكة (كالجهاد وتحمل المشاق فى العبادات) ، ولكن الأقوى أنهم يرونه كما نص عليه الأشعرى فى « الإبانة » فقال : أفضل لذات الجنة رؤية الله ثم رؤية نبيه ، فلذلك لم يحرم أنبياءه المرسلين وملائكته النظر إلى وجهه الكريم . ووافقته جماعة من الأئمة . راجع ذلك كله فى القسطلانى : ج ١٠ ص ٤٦٤ .

(٤) طبع مع « أعلام الموقعين » للمؤلف [القاهرة . مطبعة النيل ١٣٢٥] ج ٢

ص ١٠٢ وما يليها . وقد جمعت فى ص ١٠٩ - ١٥٣ أحاديث الصحابة والأئمة فى النظر لله (تعالى) .

أما المعتزلة فلم يهتموا بهذه الآمال الواسعة ، وعالجوا تصوير رؤية الله على الأساس البسيط في القرآن ، وقد وجدوا أول الأمر تضاداً بين هذه الآية التي اعتمد عليها هذا التصوير وبين آية أخرى : (سورة الأنعام آية ١٠٢) : « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » فهو لا تدركه الأبصار في الدنيا - وقد رفض طلب موسى لرؤيته - وكذلك الأمر في الحياة الأخرى^(١)؛ فتعسك المعتزلة بالمعنى اللفظي ، الذي لو اه أهل السنة بوجه عام ، وشرحوا - خلافاً لهم - قوله (تعالى) : « وجوه يومئذ ناظرة ، إلى ربها ناظرة » [سورة القيامة آيتي ٢٢-٢٣] بأن ذلك على المجاز .^(٢)

هذه هي إحدى مسائل النزاع بين أهل الحديث والمعتزلة ، فأما أولئك فقد سعوا دائماً بغيرة صادقة في منع التفسير العقلي ؛ ومن الأسباب التي جعلت محمود بن سبكتكين الغزنوي يحرم صاحب الشننار من عطاياه ، ما ذكره تاريخ الأدب الفارسي : من أن الأُمير^(٣) الذي كان يحمي أهل السنة رأى في مقطوعة لهذا الشاعر (الفردوسي) ما يدل على أنه يشك في رؤية الله ، ومن أجل أنه كان غير راض عن الاعتزال غضب على هذا الشاعر .^(٤)

ومع هذا فقد شهد للمعتزلة تفسير السلف من أهل الحديث ، الأمر الذي يدل على التسامح إزاء الآراء المخالفة في صدر الإسلام ، من جهة أن

(١) قارن في اختلاف التفسير بين الحزبين في هذه المسألة : المقرئ [طبعة لندن] ج ١

ص ٤٨٦ .

(٢) حقاً يوجد بين المعتزلة من يرى الرؤية للسمعاء بواسطة حاسة سادسة ، الشهرستاني

[طبعة كيرتون] : ص ٦٣ . س ١٠ .

(٣) Z D M G 62, 13, 22 ، قانون المال لابن حزم : ج ٤ ص ٢١٥ .

(٤) جيهان مقالته انتظامي عروضي [طبعة برون] (Gibb—Series 11) : ص ٤٩ . س ٢

(J R A S 1899 S A. 80.)

المفسرين القدامى لم يجدوا فيه ضرراً، مما كان يعتبر في العصور المتأخرة علامة على الكفر والإلحاد، وعمل الناس على كسبه واضطهاده؛ فالطبري الذي حفظ لنا في كتابه - كما رأينا - بقية من تفسير المدرسة القديمة، حفظ لنا في الآية التي جاءت في (صفحة ٧٤)، وكذلك في الآيات (سورة النجم آية ٤ وما يليها) أقوالاً للمفسرين القدامى رفضوا فيها التفسير اللفظي بشكل حاسم، أو - على الأقل - ضعفوا من شأنه. ففي الموضع الأخير الذي عالجناه من قريب تور أندريه (Tor Andrae) ^(١) وصف النبي رؤياه في الشكل الآتي:

«إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْشِي يَوْحَى (٤) عَالَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (١١) أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤)».

وهنا نجد روايات ذات أسانيد مقبولة ^(٢) جمعت بكثرة عند الطبري (ج ٢٧ ص ٢٤ - ٢٨) وتفسيرات راجعة إلى (الصحابة)؛ ويرجع بعضهم الضمير في قوله (تعالى) : «ذو مرة فاستوى... ثم دنا فتدلى» إلى جبريل لا إلى الله، وهنا جاء في الأخبار أن النبي ﷺ سئل عن ذلك وهل رأى الله؟ فأجاب: نعم رأيت به فؤادي ^(٣) لا بعيني. وقد روى هذا

(١) Die Legenden von der Berufung Muhammeds in Le Monde Oriental, 6, 5 - 18.

(٢) قارن صحيح مسلم وشرح النووي عليه : ج ١ ص ٢٤٩ وما يليها .

(٣) رؤية الفؤاد أو رؤية علم ووحى (القسطلاني : ج ٢ ص ٢٠٧ عند باب الجمعة رقم

٧٨) . وقد تأثر المعتزلة باليهود العقلين في هذه المسألة أيضا (re'ijath ha - lebh)

Teschubhsth ha-Ge'onim ed. Musafia [Mek.Nird. Lyk 1864] . 35 nr.115,

الحديث عكرمة عن ابن عباس ، وهو - كما رأينا - معترف به مفسرا لكلام الله ، حتى عائشة لما حدثت بأن كعب الأحبار يقول : إن الله قسم رؤيته بين نبيين : موسى كليم الله ، ومحمد - قالت : [من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله ، والله يقول : ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير .] ، « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب . . . » [وفي رواية أنها قالت للسائل : « لقد قف شمرى مما قلت . . . من حدثك أن محمدا ﷺ رأى ربه فقد كذب . . . » (١)

حقا إنه لا يمكن أن نضطر إلى أن نصدق أن الصحابة القدامى قد أخذوا هذا التفسير من النبي نفسه ، أو أن عائشة كانت ثقة في تفسير القرآن - ولو أنها معتبرة من المشيخة الدينية في ذلك أيضا ، وبحالة ليست أقل من اعتبارها في الأمور النسائية - ولكن هذه الأحاديث ، على كل حال ، أحاديث قديمة حرصت على أن تثبت وجودها وشرعيتها ، ووجدت ذلك في الإسناد إلى عائشة وابن عباس وما يجعلنا أشد ثقة ، هذه الأخبار ذات الأسانيد الكثيرة في رؤية السعداء لله ، وأحدها يرجع إلى مجاهد المسكّي المحدث المعروف ، وأحد تلامذة ابن عباس الموثوق بهم (٢) ، وقد اعترف بفضله في تفسير القرآن كثير من الشيوخ الثقات ؛ فقد رفض التفسير المعروف في قوله (تعالى) : « إلى ربها ناظرة . » ، ورأى أن ذلك فيه إشارة إلى (الرغبة إلى الله) ،

== R. Fehudah b Barzillai, Kommentar zum S jesira ed. Halberstam [Berlin 1885] 22, 7 ff. von R. Chananel.

(١) قارن صحيح الترمذى : ج ٢ ص ١٧٩ [وقد عولج الآن أيضا عند :

Tor Andrae, Die Person Muhammeds 74.

(٢) قارن أيضا ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص (القاهرة ١٣٢٣) ص ٩٤

وبالطبع سياق الرأي وردده بأن ماجاء عن مجاهد من طريق ابن نجيح لا يوثق به .

(والرغبة في انتظار جزائه) ، وعلق على هذا بقوله : « لا أحد من الخلق يراه » (طبرى : ج ٢٨ ص ١٠٤) ، وكذلك عطية العوفى (المتوفى سنة ١١١ هـ) الكوفى أحد الشيوخ القدامى ، صرح فى هذه المسألة (سورة الأنعام آية ١٠٣) بمثل هذا المعنى ، وكل هؤلاء لم يكونوا معتزلة .

مجاهد
والتفسير العقلى

ولست هذه المسألة وحدها هى التى نجد فيها مجاهدا يفسر القرآن تفسيراً عقلياً ، ولقد أشرنا قبل (ص ٨٧) إلى أن الطبرى كان يرفض أحيانا ما يسوقه لمجاهد من مثل هذا التفسير ، وميل مجاهد إلى هذه (العقلية) نجده مثلاً فى (سورة البقرة آية ٦٥) فى قصة مسخ أهل السبت قرادة ، فيقول فى ذلك : إن الله لم يمسخهم فى أجسامهم ، بل فى قلوبهم ، وليس ذلك إلا من قبيل التمثيل ، كما مثل الذين يحملون التوراة ، فى موضع آخر ، بالحجار يحمل أسفاراً (١) . ولقد كان مجاهد أجراً من متأخري المعتزلة فى تفسيره العقلى للمسخ (الذى فسره بعض الدهرية بأن ذلك يرجع إلى تأثير البيئة فى طباعهم على الأيام) بدون أن يشك ظاهراً فى الحقائق المادية (٢) .

وميل مجاهد العقلى يظهر — أيضاً — فى تفسيره للقصص الدينية غير القرآنية : ففي الأحاديث الشعبية ذات الطابع الأخلاقى فى الغالب ، نرى كثيراً هذا التصوير : « اهتزاز عرش الرحمن » تعبيراً عن رضا الله (تعالى) وقبوله للذين يعملون الصالحات فى الدنيا (٣) . فمن الأحاديث التى وردت فى

(١) جاء فى أغلب التفسير (مثل البيضاوى) فى هذه الآية (ج : ١ ص ٦٤ س ٢٤ طبعة خليش) ، ومن الغريب أن الرنخسرى المعتزلى فى الكشف عند هذه الآية لم يرجع إلى هذا التفسير الذى يتفق مع مذهبه ، قارن — أيضاً — الديميرى : ج ٢ ص ٢٩٠ (مادة قرد) ، وقد لاحظ هذه الملاحظة : « هذا هو رأيه (مجاهد) الذى انفرد به عن جميع المسلمين . »

(٢) انظر تفسير النظام وأبى بكر الأعمش ، وهشام بن الحكم ، عند الجاحظ فى الحيوان :

ج ٢ ص ٢٥ .

(٣) من أمثلة ذلك : أحل الله الطلاق ، « ولسكن الطلاق يهتز منه العرش » (عند

الكتب الصحاح مما يتناول ذلك ، وكان من الأحاديث التي هاجم بها المعتزلة أهل الحديث ، فأولوا معناه دفاعاً عن أنفسهم (١) . ما جاء عن النبي أن العرش اهتز لموت سعد بن معاذ (٢) . والنصوص المتضافرة التي جاءت بهذه الظاهرة ، لا تبعث شكاً في أن اهتزاز الرحمن يقصد به الاهتزاز المادى ، ومن أجل هذا حذر مالك من ذكره للعامة على العموم ، وإن يكن ذلك فعلى وجه الاحتياط (٣) ، والنص المروى عن مجاهد يزيد على ما تقدم : « ليجب لقاء الله سعدا » . ومع ذلك فقد صرح بقوله : إن الذى يفهم من العرش ليس هو عرش الله ، وإنما المراد به السرير (٤) الذى حمل عليه سعد إلى قبره ؛

— الفزالي فى الأحياء : ج ٢ ص ١٧٣ س ١٦ . [انظر هذا الموضع فى رسالتى : Abhadl. zur arab. Phil. 2, Anm. S. 36. — « إذا بكى اليتيم اهتز العرش » المرقى فى نوادر الأخبار (على هامش مفيد العلوم ومفيد الهموم [القاهرة ١٣١٠] ص ١٩٣) . — « إذا مدح العاصى غضب الرب واهتز العرش » . (عند الزبيدي فى إتحاف السادة المتقين [طبعة القاهرة] ج ٧ ص ٥٨١) . — يهتز العرش وقوائمه واللوح المحفوظ وأقلام السماء إذا ارتقى إنسان أمام آخر ولعنة الله عليهما (الخلاصة للعاملى [القاهرة ١٣١٧] ص ١٩ س ١٧) . — يهتز العرش لثلاثة : إذا قال المؤمن لا إله إلا الله ، إذا تكلم الكافر ، إذا مات أحد فى الغربية (نفس المصدر ٧٦ ص ١٣) . — وهناك شكل آخر لهذا التصوير « يهتز عمود النور بين يدي الله » آخره فى الأرض السابعة ، وأعلام تحت العرش . وإذا قال العبد : لا إله إلا الله ، اهتز ذلك العمود (وفى رواية أخرى : وتحرك العرش) فيقول الله تعالى : اسكن . فيقول : يارب كيف أسكن ولم تغفر لقائلها ؟ قال فيقول : فأنتى قد غفرت له . (السيوطى من الآلىء المصنوعة : ج ٢ ص ١٨٤ ؛ السبكي فى طبقات الشافعية : ج ١ ص ١٩) .

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة : ص ٣٣٥ وما يليها .

(٢) الكامل للمبرد : ص ٧٧٨ .

(٣) المدخل لابن الحاج العبدري : ج ٢ ص ٢٤ وما يليها .

(٤) هذا التفسير ساقه — أيضاً — ابن قتيبة وورده : تأويل مختلف الحديث : ٣٣٦ .

فقد اهتز من انفساخ الخشب من الحرارة (١). ولكنه من أجل إبعاد هذه التفسيرات العقلية جاءت رواية أخرى: « عرش الله »، « عرش الرحمن »، بدلا من « العرش » حتى لا تحتمل تفسيراً آخر، وليكون تفسيرها بالمعنى المادى أمراً لا بد منه. ويحتمل أنه، حسب هذه الوجهة، قد فهم الحديث هكذا: إن العرش اهتز لروح سعد (٢). وهذا الفهم للنص لا يمكن تفسيره حسب ما فهمه مجاهد (٣).

ويمكن أن نضيف إلى طريقة مجاهد - أيضاً - هذا الميل: وهو أنه كان لا يسمع بأعجوبة شعبية حتى يفحصها، ويذهب بنفسه إلى مكانها لينظر إليها، حتى لا يفسر ذلك إلا بعد معاينتها (٤)، وكان مجاهد من أسهل الناس في الرأي والفقه، وكان يقول: « أفضل العبادة الرأي الحسن » (٥)، وهذا الرأي كثيراً ما يكون على حساب الحديث.

ولكن مع هذا لم يقل أحد بلا تحفظ: إن مجاهداً كان يعتبر في المسائل الاعتقادية من أئمة المدرسة العقلية التي تطورت بعد ذلك؛ فهذا مالا يمكن أن نطّنه عند الحجازيين القدامى؛ وما يتعلق بهذا ما ذكرناه في تفسير (سورة الاسراء آية ٧٩) والخلاف فيها الذي امتد إلى العامة؛ فقد كان

(١) ابن سعد: ج ٣ ق ٢ ص ١٢ س ٣. وهذه الوجهة جعلت بعضهم يذكر في الحديث « السرير » بدلا من « العرش » أسد الغابة: ج ٢ ص ٢٩٨ س ١٦.

(٢) ابن سعد: (المصدر المتقدم) ق ١ ص ٧، ٢٤، ٢٧.

(٣) في أسد الغابة: ج ١ ص ٢٥٧ أسفل، أن تغيير النص « بسرير » سببه عيرة الأوس من الخزرج؛ فبعض المحدثين من الأوس لم يرض للخزرجي بذلك (اهتزاز العرش) فغيره إلى السرير.

(٤) تذكرة الحفاظ للذهبي: ج ١ ص ٨١، القزويني [طبعة وستفيلد]: ج ١ ص ١٩٧؛

٢ ص ٢٠٣.

(٥) مختلف الحديث لابن قتيبة: ص ٦٩.

مجاهد من أسلاف أهل الحديث الذين اعتمدوا عليه في خصوص متهم المعتزلة. (١)
وعلى كل حال يمكننا أن نثبت أن المعتزلة في تأويلهم المجازي للعبارات
« التشبيهية » لم يكونوا هم أول من نادى بذلك ، ولكنهم كان لهم في بعض
المسائل سلف سابق من أئمة الحديث وعلمائه لا علاقة لهم بهم ؛ وفضلهم في
ذلك إنما هو - مع ذلك - في أنهم أحاطوا هذه الطريقة بكل النواحي
التشبيهية التي وردت في عبارات القرآن ، وطبقوها عليها ، وكان هذا - من
غير أن يعرفوا - من تراث (الهيلينيين) الذي أثر في تصوير المبادئ الإسلامية
تأثيرا لا يمكن إغفاله.

وقد استعمل المعتزلة هذا الشكل من التأويل في كل ما جاء في القرآن
من صفات جسمية يوصف بها الله (تعالى) : كالبحر ، والسمع ، والغضب ،
والرضا ، والنزول ، والطلوع ... إلخ ، وكذلك في الأفكار الاعتقادية مثل :
تقديره وجزائه ... إلخ مما سنلم به في الفصل التالي ...

وأعمالهم التفسيرية التي توجهت إليها جهودهم الشريفة في حماية كلام
الله (تعالى) ، ضد تهمة الشكك على أساس العقل (٢) - هذه الأعمال قد

أنتجت تأليف واسعة في بناء علمي منظم، ودلت على تقدم مدرسي مذهب.

وإنه لـمـن الخطأ في الغرض - كما بينا ذلك أول الكلام - أن نظن أن المعتزلة
في تفسيرهم القرآن قد فعلوا ذلك من أجل قصدهم الخروج على الحديث ،
أو من أجل النقد الحر في فهم القرآن ، وينطبق هذا - على الأقل - على
مدرستهم القديمة . ولا يسعنا أن نشكر هذه الحقيقة : وهي أنهم لم يظهروا عن

المعتزلة
والتفسير بالمأثور

(١) Z D M G 55, 76, 17.

(٢) من الأمثلة للمعالجات التفسيرية الدفاعية ما جاء عند الجاحظ في قوله (تعالى) : « وتفقذ
الطير فقال مالي لا أرى الهدم » سورة النمل آية ٢٠ (الحيوان : ج ٤ ص ٢٨) ، وأو في قوله
(تعالى) : « إذ تأنسهم حيتانهم يوم سبهم شرعا ويوم لا يستونون لأنفسهم » سورة الأعراف
آية ١٦٣ (ج ٤ ص ٣٦) .

تفكير حر، بل ظهر واعن تقوى وصلاح. وحالهم إزاء التفسير المأثور وتصديقهم له، يظهر بأجلى وضوح من حكم النظام على استرسال المفسرين من معاصريه، وكان النظام معتبرا في مدرسة المعتزلة من الرؤوس الحرة الواسعة الحسرية، وقد ذكر لنا تلميذه الجاحظ قوله باللفظ الواحد: «وكان أبو إسحق يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة: فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم، وليكن عندكم عكرمة والكبي والسدي والضحاك ومقاتل بن سليمان^(١) وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة، فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا...» وهذا ذكر أمثلة مخالفة للتفسير المأثور. (٢) وهذا الوضع في هذا الخبر، من جعل صاحب الاسم الأخير - وهو من أئمة المعتزلة المعاصرة - (٣) مع أئمة التفسير بالمأثور، يمكن أن يرينا أنه نفسه - أيضا - كان يشعر بالتمسك بالتفسير المأثور. (٤)

وفي الحق أن الأمر عند النظام يدور حول الاسترسال في التفسير من غير مراعاة أو اعتبار لشيء وراء ذلك، ولا علاقة لهذا بالتفسير المتعلق بالعتيدة؛ ولكنه، بالنسبة لهذا أيضا، كان المعتزلة مطمئنين من ناحيتهم؛ لأنهم، حتى في محاولتهم لهذا التفسير المخالف، كانوا يرجعون - كما رأينا في الأمثلة عند مجاهد - إلى تعاليم مدرسة الحديث القديمة لأهل السنة. حقا إنهم كانوا يسلكون طريقهم الخاص في أمور التفسير الاعتقادي، فهم

(١) لا يعتبر عند المفسرين المتشددین محدثا موثوقا به كما تقدم في ص ٥٦

(٢) الحيوان: ج ١ ص ١٦٨.

(٣) Der Islam 5, I, 174.

(٤) عرفنا من الجاحظ (حيوان: ج ٤ ص ٢٥) أن بعض المعتزلة أخذوا بالتفسير غير العقلي في قصة المسيح لبعض الناس قرودة وخنازير، حسب ماورد به اللفظ، وزعموا إمكان ذلك في الطبيعة (ص ١٠٧).

هنا لم تأخذهم هيبة الأمر في أن يزولوا من الطريق هذه الحكومة من الأفكار الشعبية أو تصورات أهل الحديث التي لا تتفق مع أفكارهم الصريحة في الإله . وتظهر مخالفتهم في هذه المسائل في مؤلفاتهم بشكل من البحث الجدلي الدفاعي ؛ فهم يدفعون ويكافحون ملاحظات الخصم ، ويؤسسون عند ذلك تعاليمهم ويحمونها .

وإن العارف المجرب للطريقة المدرسية العربية في كلامها وسعة تصويرها ، لا يأخذ العجب عند ما يقف على ما فيها من تفسيرات للقرآن واسعة النطاق ، جاءت في الأعمال العلمية للعصر القديم . فمن المؤلفات في تفسير القرآن : تفسير أبي بكر الأصم (المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) أقدم شيوخ المعتزلة ، ولا نعلم عن تفسيره خبراً (١) ؛ وبعده بقرن من الزمان فسر القرآن عبيد الله بن محمد ابن جرير الأسدي (المتوفى سنة ٣٨٧ هـ) في تفسير لم يتمه ، ولم يكتب فيه إلا المقدمة ، فقليل : إنه ذكر في تفسير البسطة ما لا يقل عن مائة وعشرين وجهاً (٢) ، فماذا عسى يكون تفسيره لو أنه أتمه ؟ . ثم فسر القرآن أحد علماء المعتزلة - أيضاً - وهو محمد بن بحر أبو مسلم الأصفهاني (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ) ، وقد جاء تفسيره في أربعة عشر مجلداً (وفي رواية : عشرون) (٣) ، وبعد قرن ونصف قرن ذكروا أن أبا يونس عبد السلام القزويني (المتوفى سنة ٤٨٣ هـ) فسر القرآن تفسيراً واسعاً ، فذكروا عنه قدراً خيالياً (٤) (في

تفسير
المعتزلة

(١) ذكر مرتين في الفهرست : ص ٣٤ ، ص ٢ س ١٥ .

(٢) ياقوت [طبعة مرجيوت] : ج ٥ ص ٧ .

(٣) نفس المصدر : ج ٦ ص ٤٣٠ ؛ السيوطي في بغية الوعاة في طبقات النحاة : ص ٣٣ .

قارن : Der Islam 3, 215 .

(٤) يفرط التاريخ القصصى للتأليف بسرور في تلك الأخبار القصصية من سنة المؤلفات ، فيذكر عن ابن شاهين أنه ألف ثلاثمائة كتاب ، من بينها تفسير للقرآن في ألف مجلد ، ومسند في ستائة وألف مجلد ، وقد قال بائع الخبر بعد موت هذا الرجل : إنه اشترى منه

(ثلثمائة مجلد) ، واستغرق تفسير الفاتحة وحدها - وهي لا تزيد على سبعة أسطر - سبعة مجلدات (١) ؛ وإننا إذا ما جزمنا بأن هذه الأخبار عن سعة هذه المصنفات مبالغ فيها أشد المبالغة ، فلا يسعنا على كل حال أن ننكر أن كثرة مجلداتها ، كثرة غير معتادة ، كانت السبب الأصلي في عدم تداولها بين عامة أهل العلم ، وعدم استطاعتها أن تتخذ مكانها بين المؤلفات المتداولة . ويكاد يكون السبب الذي من أجله لم يكن يوصى بهذه الكتب عند الخطاطين ، ولم يكن يرغب هواة الكتب في شرائها ، هو هذه الكثرة والضخامة ، الأمر الذي لم يصادف هوى لدى العامة من أهل السنة ، وزيادة على هذا فإن فهمها لم يكن سهلا ميسورا لكل أحد ؛ لما تحتويه من تدقيقات اعتقادية عميقة المأخذ .

محاضرات
الشريف
الرضي

وقد وصل إلينا من العصر الأول للمعتزلة مؤلف غير محيط بالقرآن كله ، يحوى تفاسير تدور حول العقيدة ، وبحوثا في اللغة والأدب ؛ ويمكننا بواسطته أن نلقى نظرة فاحصة على تفسير المعتزلة للقرآن في ذلك العصر

== ألفا وثمانمائة رطل من الخبر . وقد ألف الأشعري — كما قال السيوطي — تفسيراً في ستمائة مجلد، كان موجوداً في المدرسة النظامية في بغداد (لطائف المنن للشعراني [القاهرة ١٣٢١] : ج ١ ص ١٦٥) . وفي تاريخ جوزيبد (طبعة Gibb-Series) ص ٨٠٩ من ٣ عد مؤلفات الفرائدي ٩٩٩ مؤلفاً (راجع عن هذا النوع من العدد :

Orientalische Studien [Nöldke-Festschrift] 316.)

ويعتقد أصحاب الرحالة المعاصر (ماء العينين المراكشي) أن من بين مؤلفاته الخمسين ، مؤلفاً في خمسين جزءاً .

Montel, Le culte des Saints dans l'Afrique du Nord (Geneve 1909) 77.

(١) تذكرة الحفاظ للنهي : ج ٤ ص ٨ .

ونقصد بذلك « محاضرات » الشريف العاوي العالم المعروف بالفضل، علم الهدى (١) المرتضى أبي القاسم علي بن الطاهر (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ)؛ فنجد في محاضراته (٢) التي نظمها في معالجة الشعر والأدب (٣) شرحاً لغوياً دقيقاً، وبحوثاً في آيات القرآن والحديث، التي تظهر عند النظرة العادية مخالفة لمبادئ المعتزلة؛ وقد سعى في هذه الناحية الأخيرة، في سبيل الوصول إلى مبادئ مدرسته، إلى التوفيق عن طريق التفسير بين ذلك كله؛ وهنا وصل إلى موقف التزم فيه مخالفة ظاهر القرآن، وذلك مثل ما جاء في سورة (الأنفال آية ٢٤): «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» مما يدل على أن الله (يؤثر في إرادة الإنسان)؛ أو في سورة (التوبة آية ٨٥): «وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ»، أو في سورة (التكوير آية ٢٩): «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». — وهو رفض ظاهر صريح لحرية الإرادة. — ويتبين لنا، من هذا المثال الصغير في تفسيره الاعتزالي، كيف كان الخوف يتابعه أثناء هذه الجهود: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون.» (الأنبياء آية ٢٧)، حيث يقول: إن تفسيره بأن الله خلق في الإنسان العجلة لا يجوز؛ لأن العجلة فعل من أفعال الإنسان، فكيف تكون مخلوقة فيه لغيره؟ ولو كان كذلك ما جاز أن ينهاتهم عن الاستعجال في الآية فيقول: «سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون.»؛ لأنه لا ينهاهم

(١) يلقب الناس بهذا اللقب علماء الدين البارزين؛ فقد لقب مثلاً أبو منصور الماتريدي بهذا اللقب في «فوائد الرحوت» لعبد العال محمد الأنصاري (طبع على هامش المستقصى للغزالي، بولاق ١٣٢٢)؛ ج ١ ص ٣٨٣ س ٣.

(٢) «غرر الفوائد ودرر القلائد» (طبع مرة في طهران سنة ١٢٧٧ طبع حبر، ومرة في القاهرة ١٣٢٥) وقد استعملت الطبعة الأولى وهي طبعة رديئة. راجع عن كتب المرتضى:

Der Islam 3, 216 Anm 2.

(٣) ذكر في خزانة الأدب: ج ٦ ص ٣٧٦ س ٩ وما يليها.

عما خالفه فيهم ، وأفعال الخير والشر مقرونة باختيار الإنسان (١). وقد فضلت التفسير الملتوية في معنى اللفظ ، حتى لا يؤدي الأمر إلى استخراج الرأي المخالف لحلق الأفعال (٢) من القرآن .

وقد رفض المرتضى أن يكون الآية المعقدة تفسير واحد لا خطأ فيه ، كما رفض ذلك بالنسبة لأصحابه ، والمقطوع به على الإطلاق عندهم هو عدم إمكان التفسير المخالف لمبادئهم ، وعرضوا محاولات في حل المسائل الموجودة في القرآن ، وجوزوا كل واحد منها ، وأنه لا بد وأن يصيب أحدها المعنى الصحيح لكلام الله ؛ وهنا أخذوا بمسألة « وجوه القرآن » (٣) (راجع ص ٨٣) .

اهتمامه
بالطريقة
اللغوية

وترجع قيمة محاولاته في تفسير القرآن إلى أنها قد أخذت من تفسير الأستاذ المعتزلي القديم « الجبائي » ، وقد حرص عليها المرتضى من أجل ولعه « بالطريقة اللغوية » ، تلك الطريقة التي تعتبر ، المبدأ الأعلى لتفسير القرآن عند المعتزلة ؛ فالعبارات التي لا تليق بمقام الألوهية ، أو التي تحتوي على التشبيه ، يأتون لها من غير تجوز - مستبدلين بأدلة من اللغة والشعر - بالمعنى اللائق (٤). وقد جعلوا أساس عملهم اللغة ، فلم يرضهم مثلاً ظاهر هذه الآية:

(١) الفرر: ص ١٨٦ وما يليها ، لتقوية ما يخالف هذا ، جاء هذا الخبر الموضوع الذي أضافه إلى عمر بعض رواة الأخبار: « الجبن والشجاعة من غرائز الرجال » (ابن سعد : ج ٦ ص ١٠٦ س ٩) .

(٢) Vorlesungen 95. (٢)

(٣) الفرر: ص ١٨٢ المتعلق بتفسير آية ٩٢ من سورة يوسف . وقد أتى الرخشي بخمسة أوجه في تفسير: « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم » البقرة آية ٦ .

(٤) أخذت هذه الطريقة من التفسير الانجيلي ، لليهودي (سعيجه) Sa'adjah ، وقد تأثر بذلك المعتزلة . انظر: Geiger Jud. Zeitschr. f. Wiss. u. Leben 4, 206.

« واتخذ الله إبراهيم خليلاً. » سورة النساء آية ١٢٥^(١)، ووجدوا لذلك في شعر زهير^(٢) ما يدل على أن كلمة [خليل] معناها: فقير إلى رحمته^(٣)، وجعلوه من الخلقة - بفتح الخاء - استيحاشاً من أن يكون الله (تعالى) خليلاً لأحد من خلقه ، يقول زهير :

وإن أتاه خليل يوم مسألة يقول: لا غائب مالي ولا حرم
أى: إن أتاه فقير؛ وقد ساق ابن قتيبة في جداله ضد المعتزلة مثلاً من تلك المسائل اللغوية والدينية، مما لا شك أنه يرجع إلى تفسير المعتزلة قديماً^(٤).

ولقد أظهر المرتضى مهارة في استعمال هذه الطريقة، فإذا كان التعبير المشكوك فيه المتعلق بالعقيدة من قبيل المشترك اللفظي^(٥)، أو يمكن أن يفسر على أساس ما يوجد من الظواهر النحوية، فلا ضرورة حينئذ إلى « التأويل »^(٦). وقد أبدى تفوقه العلمي الصحيح، عند تطبيق هذا المبدأ، من أجل تمكنه الممتاز من اللغة والشعر القديم، وشيخه في أخباره اللغوية هو - عادة - أبو عبيد الله المرزباني. ولا يعتبر من التفسير اللغوية أو النحوية إلا ما كان مدعماً مأخوذاً من المراجع القديمة المستعملة عند الشعراء؛ أما

(١) ويتعلق بهذا ما لاحظته (سجعاد) من أن (غيرنا) من الناس ، يفسر تسمية إبراهيم خليل الله على التأويل (أمانات: 2, 91, ed. Landauer)

(٢) 14. v. 17 (Six poets) ed. Ahlwardt

(٣) قارن أمالي القالى (طبعة بولاق ١٣٢٤) : ج ١ ص ١٩٦ س ١٤ ، Der Islam 9, 155.

(٤) تأويل مختلف الحديث: ٨٠ — ٨٤ . ومسألة الخليل : ص ٨٣ .

(٥) ويذكر بهذا النوع عند اليهود ، تفسير العبارات التشبيهية على معنى الاشتراك

(homonymisch) عند اليمونى فى القسم الأول من «دلالات الخيران» .

(٦) Vorlesungen 108.

التفسير المطلق، الذي لا يعتمد على سند من هذا النوع، فإنه يرفضه بقوة، وذلك مثل تفسير بعض أهل النظر لقوله (تعالى) : « والله سريع الحساب » (سورة البقرة آية ٢٠٢ ، سورة النور آية ٣٩) الذين فسروا ذلك بأن المراد به: سريع العلم، أو سريع القبول للدعاء. (١)

هذا هو المبدأ الذي سار عليه في تفسيره، الأمر الذي لم يكن استعماله وتقعيده في محاضراته يعد أثراً خالداً فقط في تاريخ التفسير عند المعتزلة، ولكنه أيضاً - أثر خالد ومهم للدراسات اللغوية في هذا الوقت الطيب للأدب العربي.

ومن جهة كونها تمثل العلاقات الأولى، فإنه يمكن أن تكون تعويضاً مقبولاً عن التفاسير عند الطبقة الأولى من المعتزلة، تلك التفاسير التي طواها النسيان ولم نسمع عنها شيئاً، وإن كانت في الحقيقة لا تصور لنا تفسيراً متناولاً للقرآن كله.

تفسير
الزنجشيري

ونجد مثل هذا في مؤلف كامل جاء بعد هذا المؤلف بقرن من الزمان، بلغ في نجاحه مبلغاً عظيماً، ليس فقط لأنه لا يمكن الاستغناء عنه في بيان أقوال المعتزلة القدماء الكثيرة، بل كذلك لأنه استطاع أن يكون معترفاً به، من الأصدقاء والخصوم على السواء، ككتاب أساسي للتفسير في تلك العصور، وأن يأخذ طابعا شعبيا يتسع للجميع، ونعني بذلك كتاب محمود بن عمر الزنجشيري، من إقليم (خوارزم) الفارسي؛ حيث كانت هناك المعتزلة مشمرة يانعة في هذه الأوطان. (٢)

(١) الغرر: من ١٥٧. قارن عن المواضع المتقدمة: ١٢٩، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٥.

(٢) تعتبر خراسان من قديم وطانا لأهل العقل والنظر؛ حيث عد هناك أيضاً بعض أهل خراسان خوارزمياً (Jakut Geogr W. B. 2, 40 9, 7 dagegen 4, 400, 14). حدث وكيع السكوني (المتوفي سنة ١٩٦ هـ) ممن سمع من أحمد بن حنبل وغيره، بحديث عن صفة القيامة، فلما فرغ من هذا الحديث قال: « من كان هاهنا من أهل خراسان فليحتسب في إظهار هذا الحديث بخراسان؛ لأن الجهمية ينكرون هذا ». (صحيح الترمذي: ج ٢ من ٦٧، س ١٤) قارن: Z D M G, 41, 65 Ann. 4.

وكما اعتبرنا تفسير الطبرى ممثلاً للقيمة العالية في التفسير بالمأثور ، فمننا - كذلك - سنعتمد في تصويرنا غالباً على كتاب الزمخشري : « الكشف عن حقائق غوامض التنزيل ، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل » كطابع مثل لتفسير المعتزلة .

وربما كان هذا التفسير فريداً في نوعه من أجل عدم اهتمام العالم الإسلامي ، اهتماماً كبيراً ، بتلك الجهود المتواصلة المسهبة في الاعتقاديات (وهنا بالضرورة سنغفل هذه الخصومات من الدرجة الثانية بين رجال الفرق) ، الأمر الذي جعل أهل السنة ^(١) يلقبون الزمخشري - مع موقفه المخالف لهم - « بإمام الدنيا » ^(٢) . وليس عندنا في مثل هذا شاهد واحد فقط ؛ فالذهبي المتعصب في أحكامه الحزبية ، قال في كتابه عن طبقات المحدثين - المعروف بأحكامه الصارمة - عن العالم الكبير سعيد بن إسماعيل السمان الرازي (المتوفى سنة ٤٤٣ هـ) ، أحد شيوخ المعتزلة المعروفين ، مثل أبي هاشم والجبائي - : « إنه كان زاهداً عابداً إماماً ، بلامدافعة ، في القراءات والحديث والرجال والشروط ، عالماً بفقهاء أبي حنيفة ، وبالمخلاف بينه وبين الشافعي ، وبفقه الزيدية » ؛ وقال عنه أيضاً : « إنه كان تاريخ الزمان وشيخ الإسلام » . ولا كتبه ، في الوقت نفسه ، لم يقف عند هذا المدح ، بل أضاف إليه محذراً من موقفه ، فقال مستدركا : « بل شيخ الاعتزال ، ومثل هذا عبرة ؛ فإنه مع براعته في علوم الدين ما تخلّص بذلك من البدعة » . ^(٣)

(١) لا يعترف المعتزلة اعترافاً تاماً بأحد من أئمة الأشعرية .

(٢) قارن : Beitrage zur Religionwissenschaft (Stockholm) 1, 131.

لقب المعتزلة الزمخشري أولاً بهذا اللقب : (أستاذ الدنيا) . انظر ألقاب الشرف عند :

Loth, Catalog of Arabic Manuscripts, India Office, No. 57. ومن

الكتب التي قيل إنها كتبت عند الكعبة : كتاب الزمخشري (والمقصود طبعاً هو النسخة

الأولى بخط المؤلف) ، وهو نوع من التأثير والاعتراف . انظر : Vollers, Leipziger

arab. Handschriftenkatalog zu No. 91.

(٣) تذكرة الحفاظ : ج ٣ ص ٣١٨ .

وقد اعترف أهل السنة بمثل هذا - أيضا - لازمخشري ، بالرغم من موقفه
الاعتقادي المكروه (١) ؛ روى أن أحد علماء أهل السنة الموثوق بسننيته ،
قرأ في المدرسة الحنفية بمكة دروساً في كشف الزمخشري . (٢)

اهتمامه
بالناحية
البلاغية

والحقيقة أن المفسرين المخالفين للزمخشري ، قد استفادوا من تفسيره فوائد
كثيرة ، وعلى الأخص في الناحية التي كان هذا المؤلف المعتزلي مخالفاً فيها
لشكل التفسير المحترف عند أهل السنة ، ذلك أنه كان يعمل بلا انقطاع ، بجانب
تفسيرهم الأمور اللغوية في القرآن ، على أن يبرز في حلة بديعة جمال أسلوبه
وكمال نظمه .

وعند ما نلقى نظرة على العمل التفسيري للمؤلف المعتزلي القديم ، في حدود
ماند كره من نصوص ، فإنه يتضح لنا أن المبدأ الغالب عليه في جهوده التفسيرية ،
كان في تبين ما في القرآن من ثروة بلاغية ، وقد ساق أهل السنة ما أورده
من ضروب الاستعارات والمجازات والأشكال البلاغية الأخرى ، التي كانوا
إلى هذا الوقت لا يوافقون عليها ، ساقهم ذلك إلى تقدير هذه الناحية البلاغية
التي أبرزها الخصم ، وإلى الأخذ بها في تفاسيرهم .

إعجاز
القرآن

حقاً أنه يوجد في محيط المعتزلة من يرفض أو يضعف من شأن الاعتقاد
بعدم الإتيان بمثل القرآن ، فضلاً عن إعجازه ، كما جاء في القرآن : « قُلْ
لَسِنُ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا
الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً . »

(١) اعترف تاج الدين السبكي بأمامته في التفسير « إمام في فنه » ، وأن الكشف
« كتاب عظيم » ، وحذر فقط مما يحتويه من البدع التي رغب في إزالتها منه . (ميسد
النعم : ص ١١٤) [ed. Myhrman] .

(٢) قطب الدين (Gesch. d. Stadt Mekka, ed. Wüstenfeld 3, 353) ؛

و قد قال ويستفاد في المقدمة ١٠ - ٣ - ٦ خطأ : إنه كان من الجنابة .

[سورة الإسراء : آية ٨٨] ، وذلك تمشياً منهم مع الرجوع إلى العقل (١) ؛ بيد أنه مما لا يتفق مع الحقيقة (٢) ، أن يعتبر هذا المسلك المتطرف إزاء تقدير القرآن ، (٣) على أنه مبدأ عام لمدرسة المعتزلة (٤) ؛ ففي معالجة هذه المسألة - وهي : إلى أي حد يمكن أن يفهم إعجاز القرآن (٥) ؟ وهل ذلك يمتد إلى جميع القرآن ؟ أو أن ذلك مقصور على البعض ؟ - ذكروا أن من المعتزلة من يرى أن الإعجاز متعلق بجميع القرآن (٦) . وهذا هو الجاحظ ، أقل الناس ميلاً إلى الولع بالأمور الدينية ، لم يقل بإعجاز القرآن في نظمه

(١) حتى أبو العلاء المعري نفسه (انظر من ٤٩) الذي أراد أن يأتي بمثل القرآن (Muh. Stud. 2, 402) اعتقد بقوة في إعجاز القرآن في (رسالة الغفران) : من ١٥٨ — ١٩٥ . وسب ابن الراوندي لطعنه في القرآن قائلاً : « إنه إنما يطعن في نفسه » (من ١٥٨) . وإني أشك مع هذا في أن يكون الشاعر صاحب (لزوم مالا يلزم) كان جادا في رأيه عن الأعجاز ، كما يؤخذ من رده المطاعن الأخلاقية ، وهو لا تنفوته - كما رأينا - السخرية ، وربما كان هذا التحول السني ضمانا للعقل للقرآن من غضب الاعتناء المحيطين به .

(٢) النظام (الفرق للبغدادى : ص ١٢٨ س ٥) ، المراد : ص ١٥١ س ١١ (تنس المصدر) ؛ وأغلب المعتزلة يدعون أن الزنج والترك والخزر يستطيعون الاتيان بما يعاين أو يفوق نظم القرآن ، ولكن ينقصهم أن يأتوا بالاشياء في مواضعها الصحيحة (الفرق : ص ٢١٨ س ٤) .

(٣) قارن حديثاً : Tor Andrea, Die Person Muhammed in Lehre u. Glauben seiner Gemeinde 97.

(٤) حتى ابن رشد (الأرسطاليسى) يوجه اهتمامه إلى الاعتراف بإعجاز القرآن ، قارن :

L. Gauthier, La theorie d' I. R. etc. (Paris 1909). 125.

(٥) قارن : Z D M G 42, 663—675.

(٦) الاتقان للسيوطي (الفصل ٦٤) : ج ٢ ص ١٤٢ .

البديع فحسب (١) - له رسالة في فضائل آيات القرآن من حيث النظم (٢) -
ولكنه مدّ هذا أيضا إلى الحديث، ونوّه بما فيه من بلاغة الأسلوب،
ودلّل بأمثلة كثيرة على البلاغة النبوية، وتفوّقها على كل ما عداها. (٣)
وهنا لا ننسى أن نذكر أن أبا هلال العسكري (المتوفى سنة ٣٩٥ هـ تقريبا)
صاحب كتاب الصناعتين (٤) : الكتابة والشعر (٥)، ذكر في مقدمة هذا
الكتاب الثمين أن غرضه منه بيان إعجاز القرآن؛ وقد كان تفكير أبي هلال
في هذا الكتاب يسبّح في جسر من التعاليم الاعتزالية (٦)، ويرجع ذلك إلى
أن قريشته العلوية كانت في بيئة دولة بني بويه، الذين كانوا يعطفون على
الاعتزال (٧).

لا فمن جهة استخراج ما يحتويه القرآن من ثروة بلاغية في المعاني والبيان،

(١) جاء في المواقف (طبعة إستانبول ١٢٦٦) ص ٥٥٨ أنه كان من المدافعين عن
إعجاز القرآن. قارن الحيوان : ج ٤ ص ٣٢ س ١٠ أسفل، حيث يتكلم عن عدم الاعتيان
بمثل القرآن. مناقشة الجاحظ لتفسير أبي عبيدة (البيان : ج ١ ص ٧٨ فوق) . رده لطمع
القائلين بعدم جواز ضرب المثل بشيء لا يرى، في تفسير : « طلعها كأنه رءوس الشياطين »
[سورة الصافات : آية ٦٥] (الحيوان : ج ٦ ص ٦٥) .

(٢) أشار إليها في (الحيوان : ج ٣ ص ٢٦ أسفل) ، وهو بعينه كتاب « نظم
القرآن » الذي ذكره الزمخشري في مقدمة الكشف على أنه من كتب الجاحظ .

(٣) (de Sacy, Anthologie grammaticale, Texte 121, 6) .

(٤) البيان : ج ١ ص ١٥٩ ، من تصحيف الجاحظ أنه قرأ : « النبي » بدلا من
« البقي » صححه الدهيرى ، انظر [مادة الخيل] : ج ١ ص ٣٩٣ س ٧ .

(٥) سمي ياقوت (Geogr. WB. 1, 617, 14) الحديث والفقهاء بالصناعتين .

(٦) طبه محمد أمين الخانجي طبعة جديدة [إستانبول ١٣٢٠] .

(٧) نوه في مقدمة كتابه بالتوحيد والعدل والوعد والوعيد ؛ قارن الأمثلة الكثيرة
المأخوذة من القرآن في المعاني والبيان : ص ٢٠٥ .

(٧) قارن : Der Islam 3, 214 .

فإنه لا يوجد تفسير أوسع مجالا في جهوده في هذا الصدد من تفسير الزمخشري ؛
وقد بسّين ابن خلدون السبب في هذه الظاهرة الأدبية التاريخية — وهي أن
المشاركة أقوم على هذا الفن من المغاربة — بأن ذلك من أجل عناية أهل
المشرق بتفسير الزمخشري ، وهو كله مبني على هذا الفن وهو أصله. (١)

هذه الروح التي تسود عمله التفسيري في تفسيره كله، نشهد لها واضحة من
أول الأمر عنده في أول الكلام ، عند تفسير (سورة البقرة — آية ٣) :
« هدى للمتقين » ؛ فبعد أن ذكر الاختلاف في محل هذه الجملة من الإعراب
بكل دقة ، على عادة النحو العربي ، ختم هذا بالملاحظة الآتية : « والذي هو
أرسخ عرقا في البلاغة أن يضرب عن هذه المحال صفحا وأن يقال ... » (٢)
ثم ذكر ما فيها من إصابة مفصل البلاغة ، وتناسقها مع الآيات ، في ترتيب أنيق
ونظم حسن ، وما فيها من نكات جزلة ، وتعريفات نفيسة ؛ ليدل بذلك كله
على ما فيها من كمال التعبير عن المراد .

١١ وقد قدر خصومه من أهل السنة ، تقديرا كبيرا ، هذه الناحية من عمله
من الزمخشري ^{موقف} ^{أهل السنة} التفسيري على الأخص ، وإن لم يمنعهم — مع ذلك — سطوهم على كتابه ، (٣)
من أن يردوا على ما جاء فيه من استنتاجات اعتقادية من آي القرآن بشكل
حاسم (٤) ، وقالوا : إنها جافة وقائمة على الرأي الطليق (٥) وهذا هو الإمام

(١) Notices et Extraits 17, 293.

(٢) وفي هذا أيضا لم يكن الزمخشري أقل اعتبارا في حل المسائل النحوية في القرآن .

(٣) Der Islam, 3, 221.

(٤) ولا يعد غريبا أن يحتاج ، من حين إلى آخر ، ابن قيم الجوزية من تفسير المعتزلي

القدرى لكلام الله ، (إعلام الموقعين : ج ١ ص ٢٠٢) .

(٥) كما يجعل الزمخشري قوله (تعالى) : « له دعوة الحق » [سورة الرعد آية ١٤]

عبارة عن نظرية الاصلح عند المعتزلة (Vorlesungen 105) يعني أنه يسع الدعوة التي
للمصلحة الداعين .

المشهور في فلسفة الدين والكلام «نحر الدين الرازي» [المتوفى سنة ٦٠٩هـ] في تفسيره الفذ العظيم «مفاتيح الغيب» الذي يعتبر نهاية ما وصل إليه الإنتاج الفكري في التفسير (١) - قد أتى بأهم الاستنتاجات لمدرسة المعتزلة، وردّها واقعة بعد أخرى.

ومن الذين خصّصوا جهودهم للكشاف : بعد قرن من ظهوره ، قاضى الإسكندرية : أحمد بن محمد بن منصور بن المنير المالكي ، الذي كتب عليه حاشية خاصة (٢) ، سماها (الانتصاف) ، ناقشه فيها وجادله آية بعد آية ، ويظهر أن هذا القاضي ، على العموم ، كان يميل بوجه عام إلى الجدل والنقاش ؛ فقد قيل : إنه كان يصدد أن يرّد على كتب الإمام الغزالي ، تلك الكتب التي لم تكن في هذا الوقت مقبولة عند المالكية ، ولم يهرفه عن قصده إلا أنه ، التي لم يطب خاطرها بهذه الحرب ، التي يثيرها ابنها ضد الموتى (٣) ، كما أثارها ضد الأحياء ؛ ولكنه مع ذلك فعل هذا مع الزمخشري ؛ ففي حاشيته على تفسير (سورة التوبة آية ١٢٣) اعتذر من عدم مساهمته في الجهاد ضد الأعداء ، وحضور الغزو ، بأنه صرف همه للتحذير من هذا المصنّف ، وما يشتمل عليه من المكاييد والبلدع (ج ١ ص ٤١٤) ، كما أنحى باللائمة على الزمخشري ، عند تفسيره (سورة آل عمران آية ٢٤) قائلا : « فانظر إليه كيف أشحن قلبه بغضاً

(١) ترك نحر الدين الرازي كتابه بدون أن يتمه ، فأتمه من بعده تلميذه شمس الدين أحمد بن خليل الحوي قاضي دمشق الكبير (المتوفى سنة ٦٣٩هـ) . انظر ابن أبي أصيبعة : ج ٢ ص ١٧١ ؛ وقد اختصره القاضي المالكي الإسكندري ، المنتسب إلى (وادي ريفة) في تونس ، محمد بن أبي القاسم الريفي (المتوفى سنة ١٣٠٧هـ) : « تنوير التفسير مختصر التفسير الكبير » المكتبة الأهلية بباريس (Katalog 142 nr. 619) مخطوط في خمسة مجلدات .

(٢) Brocklmann I 416 nr. 26.

(٣) السيوطي في بشية الوعاة : ١٦٨ .

ابن المنير
المالكي

لأهل السنة وشقاقاً ، وكيف ملاء الأرض من هذه النزعات نفاقاً ؟ فالحمد لله
الذى أهّل عبّيدَه الفقير، إلى التورّك عليه ، لأن آخذ من أهل البدعة ،
بشار أهل السنة، فأحمى أفئدتهم » . (ج ١ ص ١٤١) .

وطبعة الكشف التى اعتمدنا عليها هنا [القاهرة : المطبعة الشرفية ١٣٠٧
فى مجلدين] تعطينا — بواسطة جعل كتاب ابن المنير هامشاً متصلاً بالأصل —
فرصة مناسبة، عند كل جدال حول أى موضع من المواضع لتعرف الأصول
الدينية الخلافية . (١)

وتسير دفّة الجدال هنا وهناك ، فى شيء من المبالغة فى السخرية
والاستهزاء ؛ فلا يدع الزمخشري فرصة تمر ، بدون أن يحقر خصومه
الأشاعرة ، الذين يسميهم المجبرة والحشوية والمشبّهة ، وأحياناً المبطلّة (٢) ؛
وقد أبطل — بطبيعة الحال — هذه التسمية بالقدرية التى سمي بها أهل السنة
« المنكرين للقدّر » ، وجعل ذلك راجعاً إليهم من أجل كونهم « مؤمنين
بالقدّر » (٣) ، كما جعل — أيضاً — حديث الرسول، الذى حكم فيه على القدرية
بأنهم مجوس هذه الأمة، منسباً عليهم . والأمر الذى كان يحرص عليه دائماً
هو أن يحوّل الآيات القرآنية الموجهة إلى أعداء النبي ، فيطبع بها الفرقة
المخالفة له فى العقيدة ؛ ففي (سورة آل عمران : آية ١٠٥) : « ولا تكونوا
كالذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم اليّسّات » حيث تتعلق هذه
الآية — كما يقول الزمخشري نفسه — باليهود والنصارى ، ولكنه يمكن
— أيضاً — أن يكون المراد منهم « مبتدعي هذه الأمة ، وهم المشبّهة والمجبرة

حملة
الزمخشري
على خصومه

(١) وفى عصر متأخر ألف المرتضى الزبيدي المتوفى سنة ١٧٩١م — مؤلف تاج العروس، وشرح
الأحياء — كتاباً باسم [الإئصاف فى المحاكاة بين البيضاوى والكشاف] ، وهو — كما
يظهر — يعالج الخلافات بين التفسير عند المعتزلة والتفسير عند أهل السنة . وقد ذكر هذا
الكتاب — الذى لم أجد تعريفاً عنه — فى شرحه للأحياء (طبعة القاهرة) ج ٥ ص ٢٩٦ س ٥٠ .
(٢) سورة الأعراف آية ٤٣ (ج ١ ص ٣٢٩) .
(٣) سورة فصلت آية ١٧ (ج ٢ ص ٣٢٩) ؛ سورة الشمس آية ٩ (ج ٢ ص ٥٤٧) .

والخشوية وأشباههم . وفي (سورة يونس آية ٣٩) : « أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْإِلَهَاءُ مِنْ قَبْلُ مَا يَشْكُرُ لَكُمْ وَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عِلْماً فَلِمَ شَكَّرْتُمْ تَاجِرًا » ، وذلك كما يقول الزمخشري : « كالناشيء على التقليد من الخشوية ، إذا أحس بكلمة لا توافق ما نشأ عليه وألفه - وإن كانت أضواء من الشمس ، في ظهور الصحة ، وبيان الاستقامة - أنكرها في أول وهلة ، واشتأز منها قبل أن يحس إدراكها بحاسة سمعه ، من غير فكر في صحة أو فساد ؛ لأنه لم يشعر قلبه إلا بصحة مذهبه وفساد ما تنهاه من المذاهب . وقد أخرج خصومه من دين الله وهو الإسلام ^(١) ، وذلك عند تفسيره سورة (آل عمران آيتي ١٨ و ١٩) : « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ... » على مذهب أصحابه أهل العدل والتوحيد ، حيث يقول : « وفيه أن من ذهب إلى تشبيهه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية ، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور ، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام ، وهذا بين جلي » ؛ فأظهر بذلك تعصبا قويا للمعتزلة . ووصف خصومه في تفسير (آية ٧٧ : سورة المائدة) بأنهم - خلافا للمتكلمين « أهل التوحيد والعدل » - قوم « يتجاوزون الحق ويتخطونه ، بالإعراض عن الأدلة ، واتباع الشبه » . وفي سورة (آل عمران : آية ١٢٩) : « يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ » أراد الزمخشري أن يوفق بين رأي المعتزلة في وجوب عقاب العصاة وبين هذه الآية المخالفة لها ، فقال عن أهل السنة : « ولكن أهل الأهواء والبدع يتصامون ويتعامون عن آيات الله ، فيخبطون خبط عشواء ، ويطيّبون أنفسهم بما يفترون ... » ! وقال عنهم - كما في (سورة يوسف : آية ٣١) ، (سورة الإسراء : آية ٨٨) - : « إن رأس مالهم المكابرة وقلب الحقائق وجهودهم للعلوم الضرورية » . وصوّرهم عند تفسير قوله تعالى : [سبحان] في أول (سورة الإسراء) - ومعناه التنزيه البليغ عن جميع القبائح ^(٢) -

(١) Der Islam i. c. 221.

(٢) قرن الأحياء : ج ٤ ص ٧٩ [كلمة تدل على التقديس] .

بأنهم « أعداء الله » . وذكر أن العلماء الذين يخشون الله (سورة الملائكة : آية ٢٨) هم الذين علموه بصفاته وعدله وتوحيده . والعدل والتوحيد شعار المعتزلة - وما يجوز عليه وما لا يجوز . وفي مقدمة كتابه وصف أصحاب المعتزلة بأنهم (الفئة الناجية العادلة) . (١)

وقد أعجب ابن المنير مرة بالزخشري لترويه بأساليب القرآن العجيبة، ^{موقف}
ابن المنير ^{من الزخشري} التي تنادى بأنه ليس من كلام البشر ، ولكنه لاحظ عليه مع هذا أنه سميء النية فيما يقول . (٢)

وقد اعترف مع ذلك - بتقدير كبير ، وفي عدالة واعتدال - بتحليلاته اللغوية ، ونكاته البلاغية (٣) ، وفي الوقت نفسه لم يترك فرصة تمرّ بدون أن يكيل للمعتزلة بمثل كيدهم ، ويردّ هجماتهم على المجبرة (٤) ، مع تحقيره لهؤلاء

(١) De Sacy, Anthologie grammatical arabe (Texte) 122, 2.

(٢) هذا يظهر في سورة الرعد آية ٣٣ (ج ١ ص ٤٩٧) ، حيث قال ابن المنير في حاشية هذا القول : « هذه الخاتمة كلمة حق أراد بها باطلا ، لأنه يعرض فيها بخلق القرآن . وكذلك ما جاء في تفسير قوله (تعالى) : [ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق] (سورة إبراهيم - آية ١٩) أي : بالحكمة والغرض الصحيح والأمر العظيم ، ولم يخلقها عبثا ولا شهوة . فعلى ابن المنير علي هذا بقوله : [وهذا من اعتزاله الحق] ! قارن (سورة الحجر - آية ٦٠) حيث فسر الزخشري [قدرنا] بمعنى العلم ، فعلى عليه ابن المنير بقوله : [هذه من دقائق الاعتزالية] !

(٣) مثل ما جاء عند تفسيره سورة (الأنعام : آية ٩١) ، حيث أثنى عليه بقوله : « وهذا أيضا من دقة نظره في الكتاب العزيز ، والتعمق في آثار معانيه وإبراز محاسنه » ؛ وفي سورة (المائدة آية ٦) ، وفي سورة (العنكبوت آية ٤٦) ، وسورة (يونس آية ١٢) حيث لاحظ بقوله : « هذا من تنبيهاته الحسنة » . وقال عند سورة (هود آية ٩٣) : « من محاسنه ، نكته الدالة على أنه كان مليا بالحدائق في علم البيان » . [قارن سورة يونس آية ٢٣] ، وفي سورة [النحل آية ٣٥] قال : « من حسناته التي لا يدافع عنها » . (٤) وقد رمى توحيد المعتزلة الخالص بأنه « الشرك الحق » ، لأنه جعل القبائح بحملتها =

الخصوم، ولتفسير صاحبهم^(١)، بعبارات شديدة يوجهها إليهم^(٢) ونراه بعض المرات يهذى من نفسه، بشكل يستوجب الضحك، في حكمه على هذا العالم المعروف المعترف به؛ فعند تفسير الزمخشري لسورة [التوبة آية ٧٣]: (جَاهِدِ الْكُفَّارَ) بالسيف (وَالْمُنَافِقِينَ) بالحجة (وَإِغْلِبْ عَلَيْهِمُ) في الجهادين معا — يقول: « الحمد لله الذي أنطقه بالحجة لنا في إغلاظ عليه أحيانا ». وعلى الضد من ذلك تبدو عليه علائم البشر والسرور، عند ما يستطيع أحيانا أن يثبت أن الزمخشري — الذي هو في الأصل من معتدلي المعتزلة — قد ابتعد عن متطاري المعتزلة في مسألة خلافة، وأخذ برأي أهل السنة، ويسرى هذا مثالا في تفسير الزمخشري لسورة (آل عمران آية ١٨٥): « وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ... » حيث يقول الزمخشري مستدركا: « فهذا يوم نفى ما يروى أن القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار، قلت: كلمة التوفية تزيد هذا الوهم؛ لأن المعنى أن توفية الأجور وتكملها يكون ذلك اليوم، وما يكون قبل ذلك فبعض الأجور »؛ وقد علق ابن المتير على ذلك بقوله: « وهذا كما ترى — صريح في اعتقاده حصول بعضهم قبل يوم القيامة، وهو المراد بما يكون في القبر من نعيم وعذاب، ولقد أحسن الزمخشري في مخالفة أصحابه

على خلاف المشيئة الربانية [سورة المائدة آية ٣٢]؛ وفي سورة [يونس آية ٣١] ج ١ من ٤٢٣ قال: « وهذه الآية كالخفة لوجوه القدرية الزاعمين أن الأرزاق منقسمة: فما رزقه الله للعبد وهو الحلال منها، وما رزقه العبد لنفسه وهو الحرام، وهذه الآية ناعية عليهم هذا الشرك الخفي ».

(١) بدون أن نسرده أمثلة كثيرة يمكن أن تستخدم على الخصوص في ذلك التعبيرات التي جاءت عند آية ٤١ سورة المائدة: (ج ١ ص ٢٥٦).
(٢) سورة البقرة آية ١٣٦ (ج ١ ص ٧٩) حيث يقول: « ولهنه النكته أجرى من خراء النظر » [النظار: هم المعتزلة].

في هذه العقيدة (١)؛ فإنهم يحددون عذاب القبر، وها هو قد اعترف به.»
(ج ١ ص ١٨١).

وقد وجد الزمخشري المبدأ، الذي اعتمد عليه في تفسيره، في سورة (آل عمران
آية ٧) : «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ
أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»، فالمحكمات (٢) هي تلك التي أحكت
عباراتها : بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، والمتشابهات هي تلك الآيات
المشتبهات المحتملات، «وأم الكتاب» هي أصله الذي يحمل عليه المتشابه،
ويرد إليه ويفسر به.

مبدأ
الزمخشري
في التفسير

مثال ذلك عند ما يقول الله تعالى (سورة القيامة آيتي ٢٢ و ٢٣) في اليوم
الآخر : «وَجْهٌ يُومِئُ نَاضِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ»، فإنه يجب أن تكون متفقة
مع الآية الأخرى المحكمة (سورة الأنعام آية ١٠٣) : «لَا تَدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ
وَهُوَ يُدْرِكُ الْإِبْصَارَ» (انظر ص ١٠٤).

وعندما يقول تعالى (سورة الإسراء آية ١١) : «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً
أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا.»
[حيث جاء فيها أن الله يأمر بفعل المعصية]؛ فإنه يكون الأصل الذي
تفسر به، هو الآية الأخرى التي يؤخذ منها تفسير ذلك كله (سورة الأعراف
آية ٢٨) : «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتِنَا وَاللَّهُ
أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ؟»
فهذا «المحكم» من الآيات يجب أن يكون الأساس لتفسير تلك المتشابهات.

(١) حقيقة أنه ذكر في سورة [إبراهيم آية ٢٧] سؤال القبر من جهة إمكان أخذه
من هذه الآية : «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ...» وذكر الحديث المتعلق بذلك .
(٢) «المحكم» ينصب على القرآن كله، كما عند ابن سعد : ج ٧ ق ١ ص ٨١ نس ٢٤
[قراءة المحكم] ، ويجيء مقابلا للمنسوخ [ابن سعد أيضا : ج ٦ ص ٥٢ س ٧] ؛
وقد أطلق - أيضا - على الإنجيل، انظر : Z D M G 57 410, 10

فإن سأل سائل : لِمَ لَمْ يكن القرآن كله محكما ؟ وما هي الأسباب التي دعت إلى أن يوحى الله بآيات محتملة المعنى أو تشير شكاً ؟ فيجيب المخشري على هذا بقوله : [قلت : لو كان كله «محكما» ، لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ، ولو فعلوا ذلك لعطّلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به ؛ ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه ؛ ولما في تقادح العلماء وإتباعهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجميلة والعلوم الجمّة ونيل الدرجات عند الله ؛ ولأن المؤمن ، المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف ، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمّه كل ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد ، ففكر وراجع نفسه وغيره ، ففتح الله عليه ، وتبين مطابقة المتشابه المحكم - ازداد طمأنينة إلى معتقده ، وقوة في إيقانه .] وبهذا البيان تكون القاعدة التي رسمها الله (تعالى) - هي الطريق الذي يوصل إلى معرفة الحق في تفسير تلك المتشابهات ، وعليها يجب الاعتماد في تحصيل ذلك ؛ تلك هي رسالة التفسير عند المعتزلة ، وذلك هو واجبهم .

الخطوة
الأولى
في التفسير
الاعتزالي

والطريق الذي يسلكونه في سبيل حل هذه الرسالة - كما يرى من الأمثلة التي سبقناها للمرئضى - هي الطريقة اللغوية الصارمة . فيحاولون أولاً إبطال المعنى المشتبه - الذي يراه علماء المعتزلة مشتبهاً - في اللفظ القرآني ، وأن يُشَبِّهوا لهذا اللفظ معنى موجوداً في اللغة ، يزيل هذا الاشتباه من أول الأمر :

« فالنظر إلى الله » استعماله المعتزلة بمعنى الرجاء والتوقع للنعمة والكرامة (انظر ص ١٠٤ - ١٠٦) ، واستدلوا على ذلك بأن النظر إلى الشيء في العربية ليس مختصاً بالرؤية المادية ، بل يراد به أيضاً الرجاء والتوقع ، ومنه قول القائل :

وإذا نظرتُ إليك من مَسلكِ والبحرِ دونك ، زدتنى نعمًا
وقد ردَّ الخصوم أيضًا على ذلك بأدلة من اللغة .

وعند ما يقول (تعالى) : « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا
شَيْطَانِيًّا إِنَّ الْإِنْسَانَ وَالْجِنَّ » سورة (الأنعام آية ١١٢) ، « وَكَذَلِكَ
جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ » سورة (الفرقان
آية ٣١) ؛ فإن المعتزلى يرى أن هذا الجعل من الله لا يتفق مع لطف الله
وعدالته ، فلا يمكن أن يجعل الله فى طريق أداء رسالته المختارين لرسالتهم
الموانع التى تمنع من اتباعهم . فهذا هو العالم المعتزلى القديم أبو على الجبائى
- شيخ الإمام الأشعرى الذى عدّه ملحدًا - قد ساعد فى حل هذه الصعوبة ،
حيث فسر [جَعَلَ] بمعنى [بَيَّن] ، لا بمعنى [فَعَلَ] ؛ استدلالًا
بقول الشاعر :

جعلنا لهم نهج الطريق فأصبحوا على ثبوت من أمرهم حيث يمتدوا (١)
فيكون المعنى : أن الله (تعالى) بيّن لكل نبي عدوّه ؛ حتى يستطيع أن
يأخذ منه حذره فى الوقت المناسب . وقرأ : « عدوّه » بدلا من « عدوّاً »
بطبيعة الحال .

هذه المعانى ، التى يحوّلون إليها الألفاظ ويشرحونها بها لأغراضهم فى
تفسير القرآن تفسيراً عقلياً ، هى - فى الغالب - الوسائل التى يعتمد عليها
التفسير عند المعتزلة .

والأكثر من هذا هو اعتمادهم فى طريقتهن التفسيرية على الفروض
المجازية فى الكلام ؛ فالقرآن يمثل القمة العالية فى كمال الأسلوب والنظم ،
فهو فى نفسه يقبل ذلك ، ويحتوى على كل أنواع الجمال البديع فى الأسلوب :
كالمجازات والاستعارات وما أشبه ذلك . وعلى هذا الأساس فسروا العبارات

التأويلات
المجازية
والتشبيهية

التشبيهية الواردة في كتاب الله ، وذلك يماثل تماماً تفسير فيلو (Philo)
للعبارات التشبيهية في التوراة .

ويميل هؤلاء المعتزلة ويهتمون كذلك بقبول الصيغ التمثيلية ؛ ففي
سورة [الأحزاب آية ٧٢] يقول الله (تعالى) : « إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ
عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ
مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا » وجدوا فرصة ثمينة
لبيان ما تحتويه هذه الآية ، من تعبير تمثيلي ، وتصويره على أشكال مختلفة
[عرض الأمانة عن الجمادات ، وحمل الأمانة] ؛ فأورد المفسر المعتزلي جملة
من الشعر العربي والتراكيب العربية ؛ ليستدل على أن عرض ذلك على
الجمادات من قبيل المجاز ، وفي القرآن تتمثل أعلى الأساليب العربية ،
فحمل الأمانة (وهي الطاعة) غير مفهوم على الحقيقة ، ولكن العرب
يقولون مثل ذلك ، كقولهم : « لو قيل للشحم : أين تذهب ؟ لقال :
أُسْوَى العوج » .

وهنا تظهر للزمن شري هذه الصعوبات الآتية : ذلك أن التمثيل إنما يكون
ممكناً إذا كان الممثل والممثل به شيئاً مستقيماً داخل تحت الصلحة والمعرفة ؛
فوجه التمثيل في قولهم للذي لا يثبت على رأى واحد : « أراك تقدم رجلاً
وتؤخر أخرى » أنه مثلت حاله ، في تميله وترجحه بين الرأيين وتركه المضى
على أحدهما ، بحال من يتردد في ذهابه ، فلا يجمع رجليه للمضى في وجهه ؛
وكل واحد من الممثل والممثل به صحيح معروف ، وليس كذلك ما في هذه
الآية ؛ فإن عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال وإبائه وإشفاقه
محال في نفسه غير مستقيم ، فكيف صح بناء التمثيل على المحال ؟ وما مثال
هذا إلا أن تشبه شيئاً والمشبه به غير معقول . !

وهنا يراد الزمخشري واضعاً لهذه النظرية : [إن التمثيل لا يستعمل فقط

في « المحققات » ، ولكنه يستعمل أيضا في « المفروضات » [؛ فلو فرض
وأمكن أن يقول الشرح لقال ، ولو فرض وأمكن أن تحمل الجبال والسموات
والأرض لأمكن أن تفعل ذلك ؛ فالمفروضات يمكن أن تكون موضوعا
للتخيل في الذهن مثل المحققات ، وهنا مثلت حالة التكليف ، في صعوبته وثقل
حملة ، بحاله المفروضة لو عرضت على السموات والأرض والجبال : لا بين
أن يحملنها وأشققن منها . (ج ٢ ص ٢٢٤)

ولقد اتهمه خصمه السننى بأشنع التهم ، واقعة بعد واقعة ، من أجل أنه
تذوق ما في آيات القرآن من تلك التعابير التخيلية التمثيلية ، أو على الأكثر -
لأنه قد سماها بهذا الاسم الذي رآه لا ثقا بها .

يقول الله (تعالى) في سورة [الحشر آية ٢١] : « لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا
الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ
الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ » ؛ فيقول الزمخشري :
هذا تمثيل وتخيل ، ولكن هذا قد أغضب ابن المنير غضبا غير قليل ، فقال
معلقا على كلامه : « وهذا بما تقدم إنكارى عليه فيه ، أفلا يتأدب بأدب
الآية ، حيث سمي الله هذا مثلا ولم يقل : وتلك الخيالات نضربها
للناس » ؟ (ج ٢ ص ٤٤٩) ؛ فهو قد اعتبر ما فرض من وجود تخيل في
الآية على أنه من سوء الأدب . (١)

وكثيراً ما أتى الزمخشري بما يثير مثل هذه التهم ؛ وهالك بعض المثل :
يقول الله (تعالى) في سورة [فصلت آية ١١] : « ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ
وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا
طَائِعِينَ » فسرهما بأن معنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامثالهما ، أنه

(١) ومع هذا فإنه أيضا - عند التخلص من التفسير الاعتزالي - لم يستطع البيضاوى
السننى المتصل بالزمخشري ، أن يتخلص في تفسيره من مبدأ « التمثيل والتخيل » ، مثل ما جاء في
سورة الأنفال آية ٢٤ (طبعة فليشر : ج ١ ص ٣٦٣ س ١٨) .

أراد تسكويتهما فلم يمتنعاً عليه ، ووُجدتا كما أرادهما ، وكانت في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الأمر المطاع . (١)

« وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل ، ويجوز أن يكون تخييلاً ، ويبقى الأمر فيه : على أن الله (تعالى) كلّم السماء والأرض وقال لهما : اتنيا شيئاً ذلك أو أبيتماه ، فقالتا : أتينا على الطوع لا على السكرة . والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير ، من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب (٢) . ونحوه قول القائل (٣) : (قال الجدار للوتد : لم تشقني ؟ قال الوتد : أسأل من يدقني ، فلم يتركني وراي ، الحجر الذي ورائي) ، فلم يسأل الجدار على الحقيقة ، ولم يجب الوتد على الحقيقة . » (ج ٢ ص ٣٢٦) .

والموضوع الذي كانت له أهمية كبيرة في تصور المسلمين ، ولعب دوراً في الأدب الصوفي كسر من الأسرار (٤) ، هو ما يعبر عنه (بعهد السنت) ؛ وأساس هذا التصوير هو ما جاء في قوله (تعالى) في سورة [الأعراف ١٧٢] : « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ : أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ : إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ » ؛ فقد استخرج الله من ظهر

(١) قارن أيضاً تفسيره لسورة (هود آية ٤٥ : ج ١ ص ٤٤٣) ، وقد جادل الجاحظ في (الحيوان : ج ٤ ص ٩٦) هؤلاء الذين يفهمون مثل هذه الأشياء على ظاهرها (مثل سورة الأحزاب آية ٧٢) .

(٢) في عصر المقدسي ادعى أهل ينبع أنه يوجد هناك في أرض مقدسة بالقرب من ساحل البحر مكان اللسان الذي تكلمت به الأرض . وقالت : [أتينا طائعين .] (Bibl . Geograph . Arab 3, 46, 5.)

(٣) أتى الغزالي في (إحياء : ج ٢ ص ٢٢٥) بالمثل لتفسير هذا التصوير ، وهو أن العارفين يسمعون في الباطن ، كما أن الجمادات تسبح الله بلسان الحال .

(٤) قارن : A. Christensen, Recherches Zur les Rubaiyat d'Omer:

Hayyam (Heidelberg 1905) 132.

آدم ، بعد خلقه ، جميع ذريته وهم في خلق الذر ، فقرروهم بمعرفته وأشهدهم على أنفسهم. (١) وهو واجب الخلق في عبادة الله . ويتعلق بهذا ما جاء في الآية الأخرى (سورة الحديد آية ٧) : « وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ » ؟ (٢)

ولم يقبل الزمخشري المعتزلي هذا التصوير ، الذي عده من الخرافات ، على ظاهره ، وقال : إن هذا من باب التمثيل والتخييل ، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم ، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى ، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرروهم وقال لهم : ألسنت بر بكم ؟ وكأنهم قالوا : بلى ! أنت ربنا ، شهدنا على أنفسنا ، وأقررنا بوحدانيته . وقد أتى الزمخشري لهذا الأسلوب من الكلام بنظائر من الشعر العربي :

إذا قالت الأنساع للبطن : الحق قالت له ريح الصبا : قرقار

ومعلوم أنه لا قول ثم ، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى .

ولم يرض هذا ابن المنير السني بطبيعة الحال ؛ فهو يقرر هذا المبدأ بسهولة : « أن القاعدة مستقرة على أن الظاهر ، مالم يخالف المعقول ، يجب إقراره على ما هو عليه ؛ فكذلك أقره الآ كثرون على ظاهره وحقيقته ولم يجعلوه مثالا ؛ أما كيفية الإخراج والمخاطبة ، فالله أعلم بذلك » . (٣)

ومسألة « التخييل » استعملت في الحديث بأكثر حرية بطبيعة الحال ، وهنا مثال مهم ، أتى به الزمخشري في سورة (آل عمران آية ٣٦) عند تفسير هذه الآية : فقد جاء في الحديث : « مامن مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد ، فيستهل صارخا من مس الشيطان إياه ، إلا مريم وابنها » ؛ فقال

التمثيل والتخييل في الحديث

(١) يذكر هذا تفسير الربانيين في : (Deut. 29, 13—14)

(٢) كذلك المرتضى (في الغرر : ص ١٣ وما يليها) عالج تفسير هذه الآية وعرض التفسيرات الممكنة لها .

(٣) الكشف : ج ١ ص ٣٥٩ ، ج ٢ ص ٤٣٤ .

في تفسيره : [الله أعلم بصحته ، فإن صح فمعناه : أن كل مولود يطمع الشيطان في إغوائه ، إلا مريم وابنها ، فإنهما كانا معصومين ، وكذلك كل من كان في صفتهم . كقوله (تعالى) : « وَلَا تُغْوِیْهُمْ أَجْمَعِينَ » إلا عبادة منهم المخلصين » (سورة الحجر آتی ٣٩ و ٤٠) ؛ واستملا صارخا من مسه تخيل وتصوير لطمعه فيه ، كأنه يمسسه ويضرب بيده عليه ويقول : هذا من أغويه . ونحوه من التخیل قول ابن الرومی :

لَمَّا تَوَذَّنَ الدُّنْيَا بِهِ مِنْ صُرُوفِهَا يَكُونُ بِكَاءِ الطِّفْلِ سَاعَةَ يُسْأَلُ
وَأَمَّا حَقِيقَةُ الْمَسِّ وَالنَّخْسِ كَمَا يَتَوَهَّمُ أَهْلُ الْخَشَوِ فَكَلَّا ، وَلَوْ سَلَّطَ
إِبْلِيسُ عَلَى النَّاسِ يَنْخَسِمُ ، لَأَمْتَلَأَتِ الدُّنْيَا صَرَخًا وَعِيَاظًا مِمَّا يَبْلُونَا بِهِ
من نخسه !] (ج ١ ص ١٤٤) .

وبالرغم من أن المؤلف السنني لم يجد في قبول التخیل في الحديث إلحادا (١) ، فإنه من جهة أخرى شك من شك الزمخشري في صحة الحديث المتفق على صحته ؛ ومن جهة أخرى فإنه رأى في كلامه (تعطيل) لكلام الرسول ؛ قال : « وما أرى الشيطان إلا طعن في خواصر القدرية حتى يقرها ، حتى حمل الزمخشري وأمثاله أن يقولوا في كلام الله ورسوله بما يتخیل ... ثم إنه من الجرأة وسوء الأدب أن يفسر كلام الرسول خطأ بالحل على شعر ابن الرومی . »

اعتبار
العقل
والسمع

ويجسّرنا بعض هذه الأمثلة الأخيرة إلى ملاحظة أحد هذه المبادئ الدينية للمعتزلة ، الذي تطوّر على مرّ الزمن حتى وصل إلى مرحلة النضوج : وهو

(١) وقد حكم العالم المتعصب للسنة (ابن قتيبة) على حديث جاء فيه أن موسى لما تمثّل له ملك الموت وجاذبه ، لطمه موسى لطمه أذهبت العين (البخاري : كتاب الجنائز رقم ٦٩) - بأنه تمثيل وتخیل . (مختلف الحديث : ص ٣٥٤ س ٤) ؛ وكذلك الغزالي قال عن بعض الأحاديث : إنها من قبيل التمثيل (إحياء : ج ٤ ص ٢٢) ، ولكن التمسك بمعنى الكلمة وحده أسلم من التعسف في التأويل (إحياء : ص ٢٥ س ١٠) .

أن العقل هو المدرك للمعرفة الدينية ، والمرشد إلى الحق (١) ، وهو مبدأ طَبَّقه المعتزلة من أول الأمر على نظرياتهم الدينية ، وكان من أثر اعتباره على مدى الوقت أن كان الواسطة المقبولة عند الأشاعرة (٢) . وقد ساروا في نظرياتهم على أساس خالص من العقل ، وقالوا : إن الأنبياء استدلوا على صدق رسالاتهم بالعقل ، وإن الله أرشدهم بأسانيد من العقل يستدلون بها ، وهذا هو الذى جاء فى القرآن : « وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ » (٣) سورة (آل عمران آية ٥٠) ، وإن الرسل قد أرسلهم الله للكفار منبهين من الغفلة باعثن على النظر ، كما ترى . هكذا يقول الزمخشري فى سورة (النساء ١٦٥) - « علماء أهل العدل والتوحيد » . فكان إرسالهم تكميلاً للحجة ؛ لأن العقل قبل الرسل كان قائماً بما نصبه الله من الأدلة . (٤)

فأما المتطرفون منهم فقد أعلنوا بتصميم تام أن نتائج الاستنتاج العقلي ترفع من الطريق المعارف السمعية (٥) ؛ وأما المعتدلون فإنهم يقرون « بالسمع » الذى يقوم على عدم اعتبار الأسباب العقلية ، ويطيع الأوامر الشرعية ، ويجعلونه على قدم المساواة والأهمية بجانب « العقل » . فاحياناً ما يتناقش أعلامهم فى مسألة اعتماد حكم من الأحكام الشرعية على أى واحد من هذين المرجعين الأصليين . (٦)

(١) راجع على الأخص فى مكانة « العقل » فى المعرفة الدينية الكشف فى سورة الأسراء آية ١٦ : (ج ١ ص ٥٤٤) .

(٢) Vorlesungen, 119, 123.

(٣) الكشف فى هذه الآية : ج ١ ص ١٤٨ .

(٤) الكشف : ج ١ ص ٢٤٠ .

(٥) النظام عند ابن قتيبة فى (مختلف الحديث) : ص ٥٣ س ٧ : « جهات حجة العقل

قد تنسخ الأخبار » .

(٦) مثل أبى على الجبائى وأبى هاشم فيما يتعلق بأساس الأمر بالمعروف والنهى عن

المنكر فى الكشف سورة آل عمران آية ١٠٠ : (ج ١ ص ١٦١) .

وكذلك الزمخشري ؛ فقد اعترف بالرأى القائل بهذين النوعين من أدلة المعرفة الدينية ، واستدل على صحة نظريته - كما هي طريقته - أيضا بالقرآن ، فيعتمد على هذه الآية ، حيث ينادى أهل السعير في حالة ندمهم : « وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير » سورة (الملك آية ١) . ولا يدع هذا العالم الأريب هذه الآية تمر بدون أن يستغلها في سبيل تبرير نظريته الدينية ؛ فهذا النداء من الكافرين هو تعبير عن ندمهم الذي جاء بعد فوات الوقت ؛ لأنهم في حياتهم الدنيا لم ينظروا إلى هذين الدليلين اللذين هما مدار المعرفة الدينية ، ولم يعتمدوا على النقل (وقد سمي في الاصطلاح المدرسي بالسمع) ، ولم يجتهدوا في تعرف الحق بالعقل ، فالندم من إهمال هذين الطريقين إنما هو ندم اليأس من أهل النار .

محاربة
البدع
والخرافات

والعمل الشريف للمعتزلة ، المبني على ربطهم التفسير بما طلبوه من جعل العقل مقياساً للحقائق الدينية ، هو كفاحهم ضد « الخرافات والتصورات المخالفة لطبيعة الأشياء » التي وجدت طريقها إلى الدين . (١)

وهنا يجب ألا نغفل في تقديرنا لقيمة الروح التي سادت المبادئ الدينية في الإسلام أنه ، حتى فيما طبع بالطابع السني ، كان يكره الكثير من الفروض الخرافية ، ليس فقط من أجل مخالفتها للعقل ، بل كذلك قد نبذت لأنها تخالف معنى الوحدةانية الخالصة (٢) . حكى أن أصحاب علي خالفوه في إحدى غزواته التي أراد أن يخرج فيها لمحاربة الخوارج من أجل أنه أراد الغزو في ساعة نحس ، فقال لهم مامعناه : « إني أعتمد على الله وحده ، وأخالف قول المنجمين . » (٣) فهم قد وسموا أولئك الذين يأخذون بذلك « التطير والتفاؤل » بالكفر ،

(١) حتى عندما تبرر هذه الأمور بالأحاديث ، راجع : Der Islam 3, 234 Anm. 1.

(٢) قارن : Muh. Stud. 2, 280 Anm. 2.

(٣) الكامل للمبرد : ٥٧٦ س ١٤ .

من أجل أنهم يعتبرون ذلك من الأسباب المؤثرة في حصول الأشياء ، وأنها بذلك لا تجعل إرادة الإنسان تحت تأثير القدرة الإلهية وحدها ؛ أما أولئك الذين يرفضون في سلوكهم في الحياة تلك الفروض الخرافية تمسكا بالحديث ، فهم وحدهم الذين يجدون ثوابهم في الجنة من أجل هذا العمل الصالح (١) ، فمن أراد أن يخرج لسفر فسمع صوت عتق فرجع فإنه يكفر ؛ وكذلك من سمع صياح الهامة فقال : أحد يموت ، فإن ذلك يكون كفرا . بهذا حكم في فتاويه (قاضي خان) أحد علماء الحنفية من فرغانة (المتوفى سنة ١١٩٦ م) ، الذي أبعد منها من أجل أنه عد من أهل العقل والنظر . (٢) وكذلك تخيير الأيام وما قيل من تطير وتفاؤل فيها (٣) ، والأخذ بالنتيجيم ، كل ذلك كرهه أهل الدين المسلمون (٤) . وعد أهل السنة ذلك من الشرك بالله . (٥)

وقد أثار المحتزلة (٦) حربا شعواء لاهوادة فيها ضد هذا النوع

(١) الأدب المفرد (إستانبول ١٣٠٩) : ص ١٨٠ .

(٢) عند الدميري : ج ٢ ص ١٧٧ ، ٤٤١ [مادة : عتق ، وهامة] ، قارن أيضا في : ج ٢ ص ١١٩ [في مادة الطير] ، العلم بقواطع الأسلام لابن حجر الهيتمي (القاهرة ١٣١٠ على هامش كتاب الزواج : ج ٢ ص ٦١) ذكر أن ذلك من المختلف فيه . وتوجد مادة واسعة مستفيضة في الخلاف في ذلك عند علي القاري (المتوفى سنة ١٥٩٢ م) في شرحه للفقهاء الأكبر [القاهرة ١٣٢٣] : ص ١٣٢ - ١٣٦ .

(٣) أبو بكر بن العربي عند المقرئ (طبع ليدن) : ج ١ ص ٤٨٨ . الفتاوى الحديثة لابن حجر الهيتمي : ص ٢٠ قال : إن ذلك « من سنن اليهود » .

(٤) المثال للأخير عند ياقوت (طبعة مرجليوث) : ج ٣ ص ٣١ .

(٥) Vorlesungen 46.

(٦) يتناول القول - بوجه آخر - الفيلسوف ابن سينا في الكتاب الذي ألفه بعد الشفاء (كتاب الأشارات والتنبيهات ed. Forget) رادا ،هاجة المدرسة المشائية (ص ١٧٦ س ٦ ، ص ١٨٠ س ٦ ضد بورفور يوس ص ١٨٠ س ٥ « مؤلف إيساغوجا » ص ٢١ س ٤) لكل الاعتقادات بالمعجزات وأعمال الأولياء والجسد ، فيقول (ص ٢٠٩ س ٧ ،

من الخرافات والعجائب (١) ، مما تغاضى عنه أهل السنة بعض الشيء ، وبعبارة أصح : أخرجوه من محيط الخرافات . فرفضوا رفضا حاسما المبادئ الشعبية المخالفة للعقل بوجه عام ، وبذلوا مع ذلك جهودهم في إبطال هذه الآثار الخرافية التي أخذت من القرآن بوجه خاص ، وفسروا هذه المواضع من الكتاب التي اعتمد عليها في هذه التصورات تفسيرا موافقا للعقل . فوهنوا مثلا من صحة قصة إحصار [عرش بلقيس] في لحظة واحدة أمام سليمان المأخوذة من سورة (النمل آية ٤٠) : « قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ » (وقد قدرت المسافة بشهرين) (٢) . وقد استدل المفسرون من أهل السنة على هذه الواقعة بالأقيسة ، ولم يمنعوا إمكان وقوعها .

الاعتقاد
بالسحر

وقد تورد المعتزلة في حربة مطلقة من كل قيد على الاعتقاد بالسحرة والسحر وما يدور حول ذلك . وليس هذا فقط بالرغم من أن الأحاديث المقبولة تصرح بأثرها الضار ، وأنها تصرح بأن الرسول قد سُحِر ، وقد يظهر إمكان هذا ، ولكن بالرغم - أيضا - من أنها تخالف سورتين من القرآن ،

== ص ٢١٩ س ٤ ، ص ٢٢١ س ٣) : إن هذه ترجع إلى «أسرار الطبيعة» ، وإن هذا من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم ، الذين يكرهون الأسرار المتعلقة بالأشياء . وسار في تفكيره على طريقة (إخوان الصفاء) الذين عالجوا ذلك في الفصل الأخير من رسائلهم : (١) ويحسن أن نلاحظ كيف أن الزخشرى - في سورة يوسف آية ٦٧ : (وقال يا بني لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة) حيث كان تفسيرها الشائع هو أن ذلك خوفا من الحسد - قد حرص على إخراج الحسد المستند إلى الحديث (قارن : W Z K M 16,140 Anm 2) بطرق اعتزالية صحيحة من محيط الخرافات . والحديث في البخارى (كتاب العيدين رقم ٢٤) حيث ينسب الرجوع من طريق آخر غير طريق الذهاب . ومن بين الأسباب في ذلك ذكرت هذه الآية المتقدمة - وذلك لأن في التعبير بهذا الحسد (القسطلانى : ج ٢ ص ٢٥٠ س ١٤) .

(٢) الدميرى (مادة : براق) : ج ١ ص ١٤٦ .

هما : سورة (الفلق) وسورة (الناس) ، اللتان تبدآن بقوله تعالى : « قل أعوذ » ، ومن أجل هذا استعملهما العامة للتعوذ من السحر والشر الذي يصيب الإنسان ، وسميتا « المعوذتين » ^(١) ؛ فالسورة الأولى : « قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ » من شرِّ ما خلق ، ومن شرِّ غاسقٍ إذا وقب ، ومن شرِّ النّفاثات في العققد ، ومن شرِّ حاسدٍ إذا حسد ، فمنها اعتراف من كلام الله (تعالى) الذي لا يحتمل شكاً ، بالتأثير الضار من السحر الذي يحصل من النفث في العقد ^(٢) ؛ وقد دعا محمد ربه أن يحفظه من السحر ، وجاءت الأخبار بأن اليهود بالمدينة طلبوا إلى (لبيد الأعصم) وابنته أن يسحرا النبي عند رجوعه من « الحديبية » ، فأخذوا من مشاطه وعقده إحدى عشرة عقدة ، وجعلوا ذلك في طلع نخلة ذكر ، ووضعاه في بئر (ذروان) ؛ وقد كان لهذا السحر أثره : فضعف الرسول ، وفقد شهية الأكل ، وبدأ يتخيل أشياء لم تقع ، حتى جاءه جبريل وميكائيل وأفتياه بالأمر ، واستخرج السحر وحلت العقد ، فذهب السحر وشفى النبي ^(٣) . على أنهم إذا استطاعوا أن يبعدوا هذا الحديث التاريخي باعتباره قصة حمقاء ، فإن الدليل من القرآن لا يزال قائماً بما جاء في « المعوذتين » من اعتقاد بالسحر . ومع هذا لم يعدم المعتزلة الحيلة في تفسير يخلصون به من حيرتهم ؛ فأتى الزمخشري بثلاثة إمكانيات عقلية للتوفيق بين إنكار تأثير السحر وبين ما يمكن أن يفرض من وجود ذلك في القرآن :

(١) Douthe, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord 217.
(٢) راجع عن العقد: Mitteilungen der. Anthropol Ges. in Wien.
(1901) 21, 137, W Z K M (1902) 16, 142.
وعن العقد عند المصريين : Arch. für Religionsw. 8 Beiheft 23 ff.
Proceeding S B Arch. 28, 80.

وقارن القسطلاني : ج ٢ ص ٣٦٤ (البخاري أبواب التفسير رقم ٣٢) .

(٣) ابن سعد : ج ٢ ق ٢ ص ٤ .

أولاً - أن النفثات هي السواحر اللاتى يعتقدن عقداً فى خيوط ، وينفثن عليها ويرقن ، والنفث النفخ مع ريق . ولا تأثير لذلك ، اللهم إلا إذا كان ثمَّ إطعام شيء ضارٍّ أو سقيه أو إشماعه أو مباشرة المسحور به على بعض الوجوه ؛ فهذه التأثيرات الضارة أمور طبيعية ينسبها الجاهلون إليهم .

ثانياً - أن الله قد يفعل عند ذلك فعلاً على سبيل الامتحان الذى يتميز به الثبت على الحق من الحشوية والجهلة من العوام ، فينسب به الحشو والرعاع إليهم وإلى نفثهم^(١) ، والثابتون بالقول الثابت لا يلتفتون إلى ذلك ولا يعجبون به .

ثالثاً - يجوز أن يراد بهن النساء الكيادات ، من قوله : « إنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ » تشبيهاً لكيدهن بالسحر والنفث فى العقد ؛ أو اللاتى يفتنن الرجال بتعرضهن لهم وعرضهن محاسنهن ، كأنهن يسحرنهم بذلك .

ولقد دهش ابن المنير من هذه المحاولة العقلية العقيمة التى تريد أن تحوّل الحقائق التى وردت بوقوعها الكتاب والسنة وجعلها فوق كل شك ، ورأى أن الزمخشري قد استفزه الهوى حتى أنكر ما عرف ، وما به إلا أن يتبع اعتزاله ، ويغطى بكفه وجه الغزاله ! .^(٢)

ومن الأمور التى رفضها المعتزلة أو - على الأقل - أعلامهم المشهورون بالاعتزال ، وهى مما طلب الإسلام الاعتقاد به على وجه عام ، بعض تلك التصورات التى تتعلق بمسألة وجود « الجن » وتأثيرهم فيما يقع من الجماعة الإنسانية ، والأفكار التى تدور حول ذلك . وقد كان ذلك مما وصل إلى المسلمين

(١) كذلك وضع مسألة الاعتقاد فى تأثير الحسد مثل هذا الوضع (راجع ص ١٣٩ هامش ٤) : « ابتلاء من الله وامتحاننا لعباده ؛ ليميز الحققون من أهل الحشو » .
(٢) وكذلك فى سورة الأعراف آية ١١٦ (ج ١ ص ٣٤٢) استفاد ابن المنير هذه الفرصة لارد على المعتزلة بعنف فى إنكارهم لحقيقة السحر .

من أمور الجاهلية ، وضّحه الإسلام إليه بعد أن شككه بطابعه الخاص (١) .
 ووجود هذه الموجودات قد أثبتته القرآن ، وجاء في الحديث اتصال النبي بهم .
 وهذه التصورات وتأثيراتها لم يطلب في الإسلام الاعتقاد بها بشكل قوى
 مثل الاعتقاد بوجود الملائكة وتأثيراتها (٢) ، ومع ذلك يمكن أن نلاحظ
 أنها كانت - بالنسبة لتفكير الشعب - من القسم الضروري في العقائد
 الإسلامية ، ورفض ذلك كان يظهر عند كل مسلم قديما على أنه نوع من الحرية
 المتهمة (٣) ؛ وعند ما نذهب بعيدا مع ابن حزم المحدث الأندلسي المتعصب ،
 فإن « من أنكر الجن أو تأول فيهم تأويلا يخرجهم به عن هذا الظاهر فهو
 كافر مشرك حلال الدم والمال » . (٤)

أما المعتزلة فقد شككوا في هذه العقيدة ، وإن يكن من الحق أن موقفهم
 في هذه المسألة لا يعتبر على أنها من مسائلهم البارزة . وقد اختلف زعمائهم
 في الرأي : فبينما النظام الجري ينسكرو وجود الجن (٥) ، فإن عمرو بن عبيد
 الزاهد يدافع معتمدا على القرآن من أنكر من المتكلمين (٦) الصرع الذي
 يحدث من مس الشيطان . والفقيه الماوردي ، الذي جعل من المعتزلة (٧) ،

(١) راجع زيادة على هذا : Abhandlungen zur arab. Philologie 1, 107.

(٢) ليس لهذا نصيب في العقائد الإسلامية ، كما جاء في : Revue de l'Hist. des Relig. 47, 186 n. 1.

(٣) المسعودي : ج ٣ ص ١٥٣ . (Prairies)

(٤) الملل : ج ٥ ص ١٢ من أسفل .

(٥) الشمرستاني (ed. Cureton) : ص ٤٠ س ٣ ، وعلاقته بالنسبة لهذه العقيدة

ليست واضحة عند البغدادى : الفرق ص ١٣٥ س ٤ [الكلمة الأخيرة في ص ١٣٤
 س ٨ تصحح هكذا : (رؤية) لا (رواية) .]

(٦) الحيوان للجاحظ : ج ٦ ص ٦٧ .

(٧) Der Islam 3, 217. تكلم كعترلى في « أعلام النبوة » (طبعة القاهرة ١٣١٩) :

ص ١١ س ١ عن العدل والتوحيد .

بينما كان من معتدلى أهل السنة ، قد أتى في كتابه عن النبوة في الفصل السادس عشر باتصال النبي بالجن ، وأبدى موافقته لهذه التصورات بالنسبة إليهم^(١) والمتوسطون من المعتزلة يميزون وجود الجن ، ولكنهم يردون القصص المرتبطة بهم ، ويستندون في ذلك على القرآن سورة (الأعراف آية ٢٧) : « يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا الْبَاسُ هُمَا لَيْسُمَا سَوَاءً تَهُمَا إِنَّهُ يَرَاهُم هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ » .

وقد أعطى هذا للزنجشري فرصة مرغوبة فقال : « وفيه دليل بين أن الجن لا يَرَوْنَ ولا يظهرون للإنس ، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم ، وأن زعم من يدعى رؤيتهم زور ومخرقة » . (ج ١ ص ٣١٦) .
ويتضح موقف أهل السنة في هذه المسألة إزاء رأى المعتزلة - الذي كان في هذا الوقت معتبراً بين الناس على شيء من الجراءة - من خصومة ابن المنير لهم في قوله : « أين يذهب به عما ورد في الحديث الصحيح ، من اعتراض إبليس برأسهم ومقدمهم - للنبي ﷺ يروم أن يشغله عن صلاته ، حتى أمكنه الله منه ، فأخذه (عليه الصلاة والسلام) فدعته وأراد أن يربطه إلى سارية من سوارى المسجد يلعب به الصبيان ، حتى ذكر دعوة سليمان (عليه السلام) فتركه »^(٢) ؛ وإذا جاز ذلك للنبي (عليه الصلاة والسلام) كان جائزاً لأولياء الله والمتبعين لسنة رسول الله ﷺ كرامة ؛ لكن الزنجشري يصدده عن ذلك جموده لكرامة الأولياء ؛ لأنه عقيدة إخوانه ، إذ الكرامة إنما يؤتاها الولي الصادق ، فكيف ينالها من يشك في إسلامه ؟ فإنهم لفي عنبر من جمدها والتكذيب بها » .

(١) أعلام النبوة : ص ١٠٠ — ١٠٧ .

(٢) البخارى « العمل في الصلاة رقم ١٠ »

وقد من المجادل السني هنا مسألة من المسائل التي أنكرها المعتزلة أشد
الإنيكار ، وذلك هو رفضهم للاعتقاد بـ «كرامات الأولياء» ، وهي عقيدة
ثابتة عند المسلم المؤمن ، ويحكم على من يشك فيها بالجرأة ومخالفة الحقائق
الواقعة . (١)

كرامات
الأولياء

ولكن المعتزلة في موقفهم هذا امتدوا بالقرآن على دعواهم ، كما نرى
ذلك عند الزمخشري في الكشاف (ج ٣ ص ٤٩٧) في تفسير سورة الجن
آيتي ٢٦ و ٢٧ : « عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا » إلا من
ارتضى من رُسُولٍ « فقد استنتج من هذا « أنه لا يطلع على الغيب
إلا المرتضى ، الذي هو مصطفي للنبوّة خاصة لا كل مرتضى ، وفي هذا إبطال
للكرامات ؛ لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين فليسوا
برسل ، وقد خص الله الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب ، وإبطال
الكهانة والتنجيم (٢) ؛ لأن أصحابهما أبعثوا من الارتضاء ، وأدخلوا في السخط .
وقد أعمل المعتزلة بدون قيد ولا شرط مقياسهم العقلي في مسألة فرضية
في الدين — وهي من الأسس في اعتقاد المؤمنين بما في السماء ، وكان
انتقادهم لها من جهة التعقل ، وعد عملهم فيها من قبيل أعمال المعتزلة الحرة
الحنيفة — ونعني بذلك مسألة « الكرسی » ؛ فقد مد الخيال
والخشية عند المسلمين لهذا المكان إلى قبول أفكار مخترعة هائلة لحدودها (٣) ؛

الكرسى

(١) Muh. Stud 2,373 ، قارن القزويني [طبعة وستفالد] : ج ٢ ص ٢٩٤ س ١٩ ؛

حيث لقبه بالحنفي المعتزلي .

(٢) أهل الكلام أعداء لعلم الفلك . قارن : Stellung der alten islamischen

Orthodoxie zu den antiken Wissenschaft (Abhandlung. der K. Preuss. Akad. Wiss. 1915 Phil. Hist. Kl. No 8) 20.

(٣) كتاب (صفة الرب) للحافظ محمد بن عثمان بن أبي شيبة (القسطلاني : ج ١٠

ص ٤٤٢ فوق) ، ويظهر أنه مفقود .

وكذلك ما يحيط به ، وأخذ المحدثون يجعلون تصورات الشعب عن هذا المكان العالي في ثوب من الحديث [وإن يكن يظهر أنه غير صحيح] ، حدث أبو هريرة أن حول العرش منبرا من النور ، يجلس فيه أناس ليسوا من الأنبياء ولا من الشهداء ، يحسدون الأنبياء والشهداء ؛ وعندما سئل الرسول عن هؤلاء قال : « أولئك أناس تحابوا في الله ، واجتمعوا على الله ، وتزاورا في الله » . (١) وقد تحدث القرآن عن الكرسي في آية قيل عنها : إنها « أميرة القرآن » ، وسميت من أجل ذلك بآية الكرسي (سورة البقرة آية ٢٥٥) : « ... وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ » ، فيقول الزنخشي : [وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط ، ولا كرسي ثَمَّة ولا قعر ولا قاعد ، كقوله (تعالى) : « وما قدرَوا اللهَ حقَّ قدرِهِ والأرضُ جميعاً قبضته يومَ القيامةِ والسمواتُ مطوَّياتٌ بيمينِهِ » (سورة الزمر آية ٦٧) ، من غير تصور قبضة وطى ويمين ، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي] (٢) ج ١ ص ١٢١ . وهذا مثيل لما عند اليهود :

Dis indigna putra des Lucretius (De rerum nat 6 v 67.)

والغرض للمعتزلة من طلبهم القياس العقلي إنما هو لأجل أن يبعدوا كل الأساطير الخرافة عن محيط الحقائق الدينية ؛ وكان ذلك منهم ربطا ضروريا بعقيدتهم في « التوحيد » الخالص من كل شائبة .

(١) الأحياء : ج ٢ ص ١٤٧ .

(٢) قال ابن عقيل الحنبلي : إن قبر النبي مكانه أفضل من الكرسي (القسطلاني : ج ٢ ص ٣٩١ س ١٠) . وأظن أن هذا الرأي عندما يطرق سمع أهل السنة بعد طعنا في الذات الإلهية ، ولا يمكن أن يمر دون أن تتخذ مع ابن عقيل — الذي يميل للاعتزال من أجل هذا الرأي — تدابير صارمة . وقد عد ابن تيسية ابن عقيل من أولئك الذين يميلون في الصناعات إلى رأى المعتزلة « جواب أهل الإيمان » [طبعة القاهرة ١٣٢٢] : ص ٩٥ .

التأويل ونريد الآن أن نتعرف بعض أمثلة أخرى ، مما استغلته المدرسة العقلية من آيات قرآنية في سبيل تدعيم رسالتها ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ما تأولوه بالتفسير مما يظهر مخالفا لتعاليمهم . والحق أن هذا ليس أمراً هيناً سهلاً . أما أهل السنة ، فقد كانت رسالتهم في موافقة آيات الكتاب الظاهرة أطوع وأسهل ؛ وقد رأوا في محاولة الخصم للتأويل أنها تحريف للنصوص عن مواضعها بطبيعة الحال . وذهب الحنابلة بعيداً في الحكم على تفسير المعتزلة ، فقال بعض كبارهم في حقيقته : « إنه زبالة الأذهان ، ونخالة الأفكار ، وعفارة الآراء ، ووساوس الصدور ، فملئوا به الأوراق سواداً ، والقلوب شكوكاً ، والعالم فساداً ، وكل من له مسكة من عقل يعلم أن فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي ، والهووى على العقل » (١) . وإذا ما مددنا بياننا إلى كل ما يحيط بهذه التعاليم على وجه التفصيل ، وذكرنا الآراء المختلفة للمعتزلة ضد المحدثين من أهل السنة ، فإننا نكون قد جاوزنا هذا العمل ، وتعدينا خطوطه المرسومة ؛ والأمثلة التي أوضح بها طريقة المعتزلة في التفسير ، والتي أظن أنني أكمل بها ما سبق من الأمثلة ، لا تمثل إلا قسمًا من الآراء التي خالفوا بها غيرهم .

حرية الإرادة وخلق الأفعال فمن التعاليم التي خالف فيها أهل السنة هذه المدرسة العقلية ، هو - على الأخص - موقفهم في مسألة « حرية الإرادة » التي تستحق منا الاهتمام . وكان سلفهم في رفض « الجبر » هم أولئك الذين سبقوهم بقرن في بلاد الشام ، وسمّوا « بالقدرية » ؛ فما فعله هؤلاء عن دافع من الإصلاح والتقوى ولم يأتوا له بالأسباب الدينية ، جاءت المعتزلة ببلاد العراق ومثلته في ثوب من العمل العقلي ؛ وما فعله المعتزلة في مسألة الإرادة - من وضعها على أساس ديني فلسفي ، وعلى نظام مدرسي ، الأمر الذي وضع القدرية أصوله قبلهم - إنما

يرجع الفضل فيه - كما يقول الخصم - إلى توافقه مع أولئك المخالفين البسطاء للتعاليم السنية . وقد وسم أهل السنة - في جداولهم لبعض المسائل - المعتزلة المتأخرين باسمين : قسموهم أولاً « بالمعطلة » بمعنى أنهم ينزعون من الألوهية معناها الإيجابي ، حيث لا يعترفون بالصفات المسكلة لهذا المعنى ، وكذلك على الأخص - سموهم « بالقدرية » .

وكما أن تعاليم الإسلام - حتى في مرحلتها الأولى - تعطينا صورة من الانتخاب والمزج (انتخاب ما يوافقها من اليهودية والنصرانية والمجوسية ، ومزجه بتعاليمها) Eklektizismus u. Synkretismus فكذلك هذه التعاليم في تطورها - كما نجد ذلك في مسائل الخلاف في العقائد - التي وصلت به إلى شكلها الأخير الذي تبلورت فيه ، قد تأثرت بمؤثرات أجنبية جاءت من أفكار العالم المحيط بها ، فقد ثبت قبل أن هذه الأفكار الاعتقادية وظهور المسائل في القرنين الأولين بين علماء المسلمين ، قد وصل إليهم من البحوث الاعتقادية التي كانت تدور عند الفرق وأصحاب الكنائس المسيحية الشرقية في الشام ، ويعتبر هذا الخطوة الأولى لهذا التأثير . وقد ثبتت حقيقة هذه العلاقات بشكل إيجابي أكثر من ذي قبل بما جاء به (بكر) في رسالته : « الجدل المسيحي والعقيدة الإسلامية » .^(١) ويدل اسم هذه الرسالة على الدراسة التي اهتمت بجدال أهل الدين من النصارى ضد العقائد الإسلامية ، وكان من أثر ذلك ظهور هذه المسائل في العقائد الإسلامية .^(٢)

ولم يحد أهل السنة المتقدمون قيد شبر عن واجب الاعتقاد بأن الله

(١) أما أن المسلمين قديماً كانوا يشعرون بوجود هذه التأثيرات الأجنبية ، فذلك ما يجده - فضلاً عما عند (بكر) ص ١٨٦ - في الأخبار أيضاً ، وأستطيع أن أنبه هنا على (طبقات الشافعية) للسبكي : ج ١ ص ٥٠ س ٣ « سأل أبو بريدة عبد الله بن عمر وقال له : إنا نغزو هذه الأرض فنلق أقواما يقولون : لا قدر » .

(تعالى) قد حدد القدر الإنسانى تحديدا لا يقبل التغيير ، وليس هذا فقط ، بل إنه كذلك هو الذى خلق أفعال الإنسان وإرادته ؛ فأفعال الإنسان القبيحة التى يكون بها مشغولا أمام الله بما أنذره وأوعده به من العذاب فى النار ، وكذلك أفعاله الطيبة التى يجازيه بها الجزاء الأوفى - كل هذه الأفعال ليست أفعالا باعثها الاختيار ، وإنما هى أفعال آلية . وقد جاءت آيات كثيرة فى القرآن يمكن بفهمها على ظاهرها أن تساعد هذه العقيدة ، ولكن المعتزلة - الذين جاءوا على سنن القدرية القدامى - رفضوا ذلك رفضا حاسما بلا قيد ولا شرط ، بناء على فهمهم « العدل الإلهى » فهما مطلقا لا استثناء فيه .

ومنه الآيات القرآنية التى تدل على الجبر إزاء الآيات الأخرى التى تدل على الاختيار ^(١) يجب أن تفهم - خيرا كان ذلك أو شرا - بطريق التفسير . وهنا ساعدتهم معنى من المعانى ، وإن يكن أيضا غير مجبول عند أهل السنة ، إلا أن المعتزلة كانوا هم أول من حدد معناه وأظهر قيمته الاعتقادية ، وهو « اللطف » من الله ، فباللطف منه (تعالى) يسهل عمل الخير على الإنسان ، ويسلب منه هذا اللطف عقابا ، فيصعب عمل الإرادة والإرادة على كل حال حرية مختارة - وعمل الإنسان الذى هو متعلق المسؤولية .

وإذا ما فكرنا فى التأثير الفكرى لعلماء الكنيسة الشرقية ، نرى أنه ليس تأثيرا صادرا عن كتب [أوريجينيس] و [كريستوستومس] ؛ فإن التأثير العقلى الصادر عن الكتب يكون عادة أقل بكثير من التأثير الذى يجرى من الاحتكاك بالأفكار التى تملأ الأجواء المحيطة ، الأمر الذى يكسبها حياة وقوة ، خصوصاً عند ما تكون الموضوعات فى حركة مستمرة بالنقاش والاختلاف فيها ، فحينئذ تسترعى الانتباه والاهتمام . وقد كان المسيحيون من ناحيتهم يتناقشون مع المسلمين فى عقيدة القدر ^(٢) ، ولا تعد أدلة الخصوم (المسيحيين)

في هذه الحالة أن تجد لها منفذا عن هذا الطريق المباشر إلى عقيدة الآخرين .
وما نعرفه عن مسألة « اللطف » كان متصلا اتصالا شديدا بتعاليم المسيحيين .
وقد استعمل المعتزلة هذا اللطف - أيضا - في القرآن ، وساعدهم معناه وما
يتصل به من « التوفيق » على الخروج من الضائقة التي صادفتهم عند الآيات
القرآنية البسيطة الصريحة المعنى ، فوجهوا - في الغالب - كل جهودهم إلى
مثل تلك الآيات الحكيمة الغزيرة المعنى ، كما فعلوا في ختام هذه الآية من
سورة (المائدة - ٤١) : « وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ
مِنْ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ
فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ » .

وعند كل آية من القرآن يمكن أن يتخذها خصومهم سلاحاً لهم ضد
نظريتهم الاعتزالية ، فإنهم يستعملون في ذلك - دائماً - التفسير الاعتزالي (١) ،
ويؤولون هذه الآيات عن طريق الترادف حتى يلين لهم التفسير القرآني ، أو
يجعلون - في حالة ما إذا كانت العبارات متساوية المعنى - استعمال المعنى الآخر
السني خطراً من جهة ما فيه من التواء عن الغرض المقصود .

ففي سورة (آل عمران آية ٨) : « رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ
هَدَيْتَنَا » مما يفهم منه أن الله يضل قلوب العباد ، كما أن إرادة الخير ترجع
إلى هدايته وحده ، فهنا يعتمد المفسر المعتزلي على الإضافات الموضحة
(Paraphrase) لا تزغ قلوبنا أي : « لا تمنعنا أطفافك بعد إذ لطفت بنا »
(الكشاف : ج ١ ص ١٣٧) .

وبواسطة هذه الإيضاحات أمكن في كل الآيات القرآنية التي يمكن أن
يستنتج منها أن الله هو الخالق لفعل الشر ، أن تجرد حسب فكرة المعتزلة من
هذا الاستنتاج .

(١) وقد رأينا قبل في (ص ٩٤) أن الطبري عند مثل هذه الآيات يفسر تفسيراً
شافهاً لهذا .

ففي سورة (البقرة آية ٢٦٩) : « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » معناه أن الله يوفق للعلم والعمل به، والحكيم عند الله هو العالم العامل ، فالمراد أن الشخص يفعل الخير بالحكمة والعلم ، وليس عمله بإرادة الله وحدها ؛ فالذي يكون من الله (تعالى) هو « التوفيق » فقط ، واللاطف من الله (تعالى) هو الحامل للعبد على أن يعمل بنفسه ، فالعبد هو المرید الفاعل ، وهو مستقل بعمله ، مسئول حقا عن كل ما يصدر عنه من أفعال عقلية وخلقية .

ونجد قريبا من هذه الآية آية أخرى ، وهي قوله (تعالى) : « لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » فمعناه كما قال الزمخشري - أنه (تعالى) « يلاطف بمن يعلم أن اللطف ينفع فيه فينتهي عما نهى عنه » . فالعمل من العبد ، والله (تعالى) يهب « اللطف » فقط لمن يستحق ذلك ؛ ليتم عمل الخير ويترك عمل الشر .

وقد ناقش ابن المنير معنى اللطف عند الزمخشري ، واستنتج ما يأتي في قوله : « الصحيح أن الله هو الذي يخلق الهدى لمن يشاء هداه ، وذلك هو اللطف ، لا كما يزعم الزمخشري أن الهدى ليس خلق الله وإنما العبد يخلق نفسه ؛ وإن أطلق الله (تعالى) إضافة الهدى إليه كما في هذه الآية ، فهو مؤول على زعم الزمخشري بلطف الله ، الحامل للعبد على أن يخلق هداه ، إن هذا إلا اختلاق ، وهذه النزعة من توابع معتقدهم السيء من خلق الأفعال^(١) ، وليس علينا هداهم ، ولكن الله يهدي من يشاء ، وهو المسئول ألا يزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا » .

وهذه التفسيرات من الزمخشري ، وهذا الجدل^(٢) من ابن المنير ، نقابلهما

Vorlesungen 95. (١)

(٢) قارن على الاخص استهزاء ابن المنير الجارج عند سورة الأنعام آية ٣٩ (ج ١ ص ٢٩٣) : « وكم تخرق عليه (الزمخشري) هذه العقيدة فيروم أن يرقعها وقد اتسع الخرق على الراقع » ! وأهم من ذلك مهاجمته للمعتزلة في مسألة « أن كل مهتد خلق لنفسه الهدى » في حاشيته على سورة الأعراف آية ٤٣ (ج ١ ص ٣٢٨) .

عند كل آية - في الغالب - يحى فيها ذكر الهدى والضلال للعبد .
 ففي سورة (الأنعام آيتي ١٢٥ و ١٢٦) : **فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ (١١)**
[أن يلطف به ، ولا يريد أن يلطف إلا بمن له لطف] **يُشْرِحْ صَدْرَهُ**
إِلَى سَلَامٍ [يلطف به حتى يرغب في الإسلام ، وتسكن إليه نفسه ، ويحب
الدخول فيه] وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ [أن يخذله ويخليه وشأنه ، وهو الذي
لا لطف له] يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا [يمنع الطافة حتى يقسو قلبه ،
وينبوع عن قبول الحق ، وينسد فلا يدخله الإيمان] وهذا صراط ربك
[وهذا طريقه الذي اقتضته الحكمة ، وعادته في التوفيق والخذلان . . .]
(ج ١ ص ٣١١) . وبواسطة هذه التأويلات يُخضع المعتزلة لمبادئهم هذه
المواضع القرآنية التي لا تكون طيبة لهم .

وكثيرا ما تأخذ المفسرين من أهل السنة نشوة السرور والابتهاج عند
 مثل هذه الآية (المائدة : ٤) : **« وَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ**
شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لِمَ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي
الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ » ؛ فقوله (تعالى) : **« وَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ »** ، وقوله :
« لَمْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ » عبارتان صريحتان واضحتان في أن المعاصي
 بإرادة الله وتقديره .

أما الزمخشري ، فإنه لم يجزع عند ظاهر هذه الآية ، ففسرها هكذا : **« وَمَنْ**
يَرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ [تركه مفتونا ، وخذلانه (فالفتنة كانت من العبد نفسه)] . . .
أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ [أن يمنحهم من الطافة ما يطهر به
قلوبهم ؛ لأنهم ليسوا من أهلها ؛ لعلها أنها لا تنفع فيهم ولا تنجح .]

وفي سورة (الحديد آية ٢٧) - بعد عد الأنبياء السابقين - يقول الله (تعالى) :
« ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ
الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْمَانِيَّة

أَبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا
حَقَّ رِغَائِيَّتِهَا» ؛ وفي هذا نقد للرهبانية النصارى ، فهذه الأغراض الطيبة
المقصودة منها في الأصل ، قد أهملت أثناء تطور هذا النظام . وبهذا يثبت
أن الرهبانية ليست نظاما من عند الله (تعالى) ، وإنما هو نظام ابتدعه النصارى ،
ولكنه - على كل حال - من جعل الله وفهمه الذي جعل في قلوبهم الرأفة والرحمة
والرهبانية التي ابتدعوها ابتغاء رضوان الله ، فالثلاثة مفهولة (لجعل) ، وكذلك
كل ما ابتدعه الإنسان ، وما يظهر من تأثيره ، من خلق الله وجعله .

وبطبيعة الحال لا يمكن أن يوافق المعتزلة على هذا ، فيجب أن تفسر
الآية بهذا الشكل : وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية
[منصوب بفعل مضمَر يفسره الظاهر تقديره : وابتدعوا رهبانية] ابتدعوها
[يعنى وأحدثوها من عند أنفسهم] ما كتبناها عليهم [لم نفرضها نحن عليهم]
إلا ابتغاء رضوان الله [استثناء منقطع أى : ولكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان
الله] . وحينئذ يكون ما قيل من أن الابتداع من خلق الله قد رفع . والجملة
العربية تحتل كلا المعنيين (ج ٢ ص ٤٣٧) .

وفي الآيات التي يدور الكلام فيها على الأكنة التي يجعلها الله على القلوب
والوقر في الأسماع (مثل سورة الأنعام آية ٢٥) ، فإن التفسير فيها يأخذ طابعا
خاصا ، وأن ذلك تمثيل لنسب قلوبهم ومسامعهم ، وما يظهر من إسناد الفعل
إلى ذاته (جعلنا) ، فوجهه أن ذلك للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم ،
كأنهم محبوبون عليه . (ج ١ ص ١٨٩)

ويريد أهل السنة أن يبحثوا كل التفصيلات فيما يتعلق بالمسلم في اليوم
الآخر ؛ ومن الأمور المتفق عليها أن كل أحد لابد أن يرد النار ، - ووعلى

أحوال
الآخرة

الأقل - أن يمر عليها ، (١) وقد أقسم الله على هذا في قوله (سورة مريم آيات ٧٠ - ٧٢) : « ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا » وإن منكم إلا واردوها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتَّقوا ونذر الظالمين فيها جثيا »

التناؤل
عند
أهل
السنة

فقد عزم الله على نفسه وقضى (والمفسرون ينظرون إلى هذا على أنه يمين وقسم) وأوجب على نفسه (على ربك) أن كل إنسان أيا كان - حتى المؤمنين - يرد على النار (٢)، « والناس عند أهل السنة ثلاثة أصناف : مؤمن صالح ، ومؤمن عاص ، وكافر ، والمؤمن الفائز يمر على النار فيطفئ نوره لهبها ، ولا يؤلم بمسها ألبته ، وإنما يبردها تحلة القسم (في الوقت نفسه كأمير رمزي) ؛ وأما المؤمن العاصي ، فإنه باتفاق (أهل السنة) - إن شاء الله تعذيبه وبجازاته ؛ (فإن شفاعة الرسول قد تنجيه من العذاب) - يعذب على وجه النار في الطبقة الأولى ، وإن منهم من تبلغ النار إلى كعبه ، وأشدهم من تبلغ النار إلى موضع سجوده فيحسبه (٣) ، ولا يعذب الله أحدا من المؤمنين (حتى العصاة) بين أطباقها ألبته بوعده من الله (تعالى) ، ولا يعذب بين أطباقها إلا النوع الثالث وهو « الكافر » : (لا يدخل النار من بكى من خشية الله (٤) ، كاللبن لا يرد إلى الضرع) (٥) وقد استنتج

- (١) انظر الأسباب التي أوردتها الغزالي في الأحياء : ج ٢ ص ٦٩ س ١٠ .
(٢) قارن خطاب ابن عباس لعمر وهوميت (ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ٢٥٥ س ٢١) :
فأنه أيضا سيقف برهة قصيرة عند النار ، حسب كلام الله .
(٣) في هذه الأصناف سمي هذا الصنف (بالجهنمية) الطبري : ج ١٢ ص ٦٦ عند سورة [هود آية ١٠٩] ، الجهنمية طلقاء الله (الفرر للمرتضى : ص ١٧٢ أسفل) .
(٤) الحديث عند (ابن تومرت) في كتاب الجهاد [طبعة الجزائر سنة ١٩٠٣] :
ص ٣٨٦ س ٤ .
(٥) قارن الطبري : ج ١ ص ٧٢ س ٢ ، وقارن لوح ملوك جرهم عند الدميري (مادة :
نعمان) ج ١ ص ٢١٥ .

هذا الذى نجد عناصره فى الحديث القديم^(١) - من سورة (الليل)^(٢) بتفصيل خاص ندعه الآن ، كما جاء تصوير آخر لمرور المؤمنين بسور جهنم حسب ما تخيله العلماء^(٣) ، ومن بين هؤلاء العلماء مجاهد الذى ذكرناه فى (ص ٨٧) ؛ فقد رأى أن ورود المؤمن النار هو مس الحى جسده فى الدنيا ، لقوله (عليه السلام) « الحى من فيح جهنم » .^(٤)

وعلى ذلك فلا يعذب المؤمن بالخلود فى النار^(٥) ، والعذاب الأبدى إنما هو للكفار ، ولا أهمية « لعمل » المؤمنين بالله بالنسبة لنصيبتهم المقطوع به فى اليوم الآخر ، وهم - على أدنى الفروض - سيدخلون الجنة بعد عذاب قصير شكلى فى النار ، أو بعد التكفير عما عملوا فى الحياة الدنيا^(٦) ، ويمكن أن تشملهم - أيضا بالنسبة لهذه الإجراءات - شفاعة الرسول .

وقد أصابت المفسرين للحديث من أهل السنة حيرة كبيرة فيما كان يجب

(١) Z D M G 59,484 ، مسند أبى حنيفة (فى مجموعة للحصكفى [لاهور سنة ١٨٨٩] ص ٢٧٦) ؛ الطبرى فى التفسير : ج ٢٧ ص ٧٦ (سورة الرحمن آية ٤٤) ؛ والمبرد فى الكامل ٧٨٣ فوق . وهو وقف السلف فى هذه المسألة جاء على الاخص فى حديث البخارى (كتاب التطوع رقم ٨) ، ولا يمكن تناوله الآن هنا . قارن أيضا البخارى (كتاب التوحيد رقم ٢٤) ، ولا يمكن أن ننفل أنه عند هذه الاوصاف كان يقصد التأثير على السامعين بذلك لاستعماله كثيرا من غريب الكلام .

(٢) ابن المنير : ج ٢ ص ٥٤٨ .

(٣) جمعت التمثيلات المختلفة عند علي القارى فى شرحه على الفقه الأكبر لأبى حنيفة .

(٤) Archiv. f. Religionsw. 13,36.

(٥) فى حديث عند ابن حنبل فى المسند (ج ص ٤٩١) : « يرسل إلى النار ، بدلا من كل مسلم يستحق العذاب ، يهودى أو نصرانى » .

(٦) قارن « المعلم » للمازرى عن الوثائق التى أتى بها جريفيى (Nuovi Testi arabo-siculi-im Centenario Amari 399, S A 36.)

عليهم من إجهاد عقولهم في التفسير ؛ لكي يوفقوا بين هذه الأحاديث الموثوق بها ، وبين ما جاء من أن بعض العصاة (قد حرمت عليهم الجنة) (١) ، وأن أعمالهم قد اعتبرت من قبيل الكفر (٢) ؛ فهذا بناء على تعاليمهم - لا يمكن أن يقال على المؤمن (٣) . كما كان من الصعوبة بمكان عندهم - من جهة أخرى - أمر تلك الأحاديث التي يشترط فيها لدخول الجنة أعمال صالحة معينة ؛ فقد كان يكفي هنا مجرد الإيمان بالله . (٤) فمن هذه الاعتبارات جاء في العصر القديم (وقد عبر عن هذا في الحديث) الشك في الفهم العام باستحقاق المؤمنين لنعيم الجنة مع إهمالهم للعمل (٥) ، كما أن متأخري العلماء قد ربطوا دخول الجنة في الحقيقة بشروط ، وضعفوا من تفسير المرجئة للأحاديث المشكوك فيها . (٦)

وعلى كل حال فإنه يظهر - على العموم - أن أهل السنة لم توافق على هذه التضعيفات ؛ فالحجاج بن يوسف الثقفي نفسه - الذي يعتبر في التاريخ

(١) مثل الأحاديث التي في البخاري (الجناز رقم ٨٤) ، والقسطلاني : ج ٢ ص ١٧٥ (الأحكام رقم ٨) ، والقسطلاني : ج ١٠ ص ٢٥٤ . قارن بعضها عند تور أندريه : Dre Person Muhammeds 233.

(٢) البخاري (الفن رقم ٨) « قتال كفر » ، القسطلاني : ج ١٠ ص ٢٠١ .
(٣) في مثل هذه العبارات تبعد عادة المقاصد الاعتقادية ، كما جاء في الحديث : « يأتي آخر الزمان أمة تصبغ شعرها بالسواد كالأعراف الحمام ، أولئك لا يشمون رائحة الجنة » (ابن سعد : ج ١ ق ٢ ص ١٤٢ س ٤) .

(٤) المثال لذلك عند المرتضى في (إتحاف السادة المتقين) : ج ٥ ص ٤٠١ س ١٤ .

(٥) الأحاديث في (أسد الغابة) : ج ٥ ص ٢٩ ، ٢١٩ .

(٦) بالأسناد إلى الزهري قال عبد الغني الجماعلي الحنبلي (المتوفى سنة ١٢٠٣ م) ، بالأُتبان بالبرائض (ابن رجب : طبقات الحنابلة) [Hschr. Leipziger Univ. Völlers nr. 708;] fol. 107 b.

الإسلامي^(١) أنه جالاد المسلمين في عصر بني أمية الممكروهم لا يجدون ما يمنعه طبعاً بعد تكفير سيئاته - من أن ينال حظ الموحدين .^(٢) وفي حديث عن النبي : « كلّم يدخل الجنة إلا من أبى ، وهو من لم يقل : لا إله إلا الله » .^(٣) وفي قصة الكعب عن ذبح إبراهيم لإسحاق ، أن الشيطان حاول أن يمنعها من طاعة الله في ذلك ، وبعد ذلك فداه الله بكبش ، وقد ختمت هذه القصة هكذا : « فأوحى الله إلى إسحق - بعد فشل هذه المحاولات من الشيطان - : إني قد أعطيتك دعوة أستجيب لك فيها . قال إسحق : اللهم إني أدعوك أن تستجيب لي : أيما عبد لقيك من الأولين والآخرين لا يشرك بك شيئاً فأدخله الجنة » .^(٤)

وهذه الفكرة أيضاً تظهر في تفسير (آية ٣ من سورة الحجر) : « رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ » فتأويل ذلك - كما يقولون - : « يقول من في النار من المشركين للمسلمين : ما أغنت عنكم (لا إله إلا الله) ؟ فيغضب الله لهم ، فيقول : من كان مسلماً فليخرج من النار . فعند ذلك يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين » . (الطبري : ج ٤ ص ٤ عن مجاهد).

هذه هي فكرة أهل السنة ، وهذا هو موقفهم : تفاؤل كبير^(٥) ، يتمثل

(١) وقد عجب الصالحون ، مثل طاووس بن كيسان ، من أن العراقيين - بالرغم من أعماله السيئة فيهم - يسمونه « مؤمناً » ابن سعد : ج ٥ ص ٣٩٤ س ٥ .

(٢) عند الدميري (مادة : تيس) : ج ١ ص ٢١٣ . ولا يوجد شك عند الجاحظ في أن الحجاج من أهل النار (الحيوان : ج ٤ ص ١٤٠ س ٤) .

(٣) في (الأحياء) : ج ١ ص ٢٨١ س ٨ من أسفل .

(٤) عند (الطبري) : ج ٢٣ ص ٤٧ .

(٥) قارن - أيضاً - الحديث الراجع إلى عبد الله بن عمرو بن العاص : « ليأتين علي جهنم يوم تصفّق فيه أبوابها ليس فيها أحد » . وقد لاحظ عليه الزنجشري عند تفسيره سورة (هود آيتي ١٠٦ و ١٠٧) : « إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد » وسخر منه (ج ١ ص ٤٥٦) .

في تلك الأحاديث التي يظهر عليها طابع الجدة ، والتي تعبر عن هذا الرجاء بشكل واسع . (١)

وقد يعد من أول الأثر من قبيل المفاجأة ، أن يتباحث هؤلاء المعتبرون بين علماء الدين « أحرار الفكر في الإسلام » في مسائل قليلة الأهمية ، عند بحثهم عن حظ المخلوقات في اليوم الآخر ؛ فنراهم يبحثون عند ذلك مسألة الحيوانات ، كما يبحثون مسألة الإنسان ؛ وقد أتى الجاحظ في كتاب (الحيوان) بالحديث المنسوب إلى الرسول : « كل ذباب في النار إلا النحلة » ، وساق معه آراءهم الدقيقة المرتبطة بهذا الموضوع . حتى النظام المتطرف المستقل ، الذي هو أقرب إلى الفلاسفة من المعتزلة ، يرى أن السباع والبهائم تدخل الجنة (بأن ينقل الله تلك الأرواح خالصة من آفات السبئية والبهيمية فيركبها في أي الصور الحسان أحب) (٢) . وكل هذا من أجل مبدئهم في ضرورة « العدالة » بالنسبة لله (تعالى) . وقد طلبوا للإنسان سلوكاً صارماً ، أكثر مما فرضوه للحيوان .

تشاؤم
المعتزلة

وقد وقفت المعتزلة بعيداً عن نظرة التفاؤل التي قبّلها أهل السنة (٣) ، وخالفوهم في هذه المسألة مخالفة شديدة ؛ فقد جعلوا السعادة في الآخرة - خلافاً لأهل السنة - غير مرتبطة « بالإيمان بالله » فقط ، وإنما طلبوا - أكثر من ذلك - « العمل » ؛ إتيان ما أمر الله به وترك ما نهى عنه . فالإيمان وحده ، والمعرفة النظرية بمبادئ الإسلام وبالله ورسوله ، لا يمكن أن تعتبر

(١) ويوجد بعض هذه الأحاديث الشعبية في الغالب في ختام الأحياء ، عند ذكر الأحاديث التي جاءت وراء فحص الغزالي

(٢) الحيوان : ج ٣ ص ١٢١ س ٧ من أسفل ، ص ١٢٣ س ٨ من أسفل .

(٣) وقد جاء أيضاً ما يشعر بالتشاؤم في هذه الأوساط في العصر الأول كما عند (ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ٢٩٠ س ٥) : « ذلك أن الرسول غضب لأن امرأة عثمان بن مظعون أكدت أنه من أهل الجنة ، فقال لها الرسول : إنه « نفسه » لا يعلم ما سيفعل به . »

ضماناً كافياً للعارفين لدخول الجنة ؛ فمن لم يعمل بأعمال الشريعة ، وكذلك من يعصى ويتعدى حدود الله ، لا يجوز له أن يسلي نفسه بهذه المعرفة الظاهرة المؤقتة ، كما يرى ذلك له أهل السنة ، فهو - على الأقل - كثير - يكون « فاسقاً » أو « عاصياً » بالرغم من هذا الإيمان ، ويخلد في النار ؛ لأنه لم يقلع عما عمل ، ولم يتب في أثناء حياته توبة صحيحة .

وهذا الاختلاف بين الفريقين يرجع إلى عصر المعتزلة الأول ، وقد اعتمد الفريقين على القرآن بحث كلاهما ووجد - بطبيعة الحال - ما يعتمد عليه في القرآن :

فأما أهل السنة ، فإنهم يعتمدون على سورة (النساء آية ٤٨ وآية ١١٦) :
« إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ (١) لِمَنْ يَشَاءُ »
ومن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا ٤٨ ، « ... ومن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ١١٦ » وبناء على هذا فإن العبد المؤمن لا يشقى بالنار بالرغم من عمله السيئ . (٢)

واعتمد الخصم على سورة (النساء آية ٩٣) : « وَمَنْ يُقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا » روى أن قریش بن یونس - وهو غير معروف - قال : [سمعت عمرو بن عبید - وهو من كبار شیوخ المعتزلة - يقول : يؤتی بی يوم القيامة ، فأقام بين يدي الله ، فيقول لي : لم قلت : إن القاتل في النار ؟ فأقول : أنت قلت . ثم تلا هذه الآية : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها » ، قلت له - وما في البيت أصغر مني - : رأيت إن قال لك قد قلت : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) من أين علمت

(١) يذكر هذا بما في : (Matth. 12 V. 31.)

(٢) الإحياء : ج ١ ص ١١٩ « قواعد العقيدة » ، وكذلك ج ٣ ص ١٢٠ : إن

القتل (كبيرة) ولكن لا يصل إلى درجة (السكفر) .

أنى لا أشاء أن أغفر؟ قال : فما استطاع أن يرد على شيئا [(١)]

فتأثير العمل تأثيراً حاسماً في السعادة والشقاء نظرية يعتبرها المعتزلى على أنها نتيجة يتطلبها معنى «العدالة» التى هى الأساس فى تصور الإله عنده . وإذا كان المعتزلى يحاول فى مسألة الإرادة أن يستخرج بواسطة التفسير ما يساعده فى صعوبة وشدة ، لأن القرآن فى الواقع يقف فى طريقه ، فإنه فى هذه المسألة التى نحن بصدددها فى موقف يغبط عليه ؛ فإن عدداً كبيراً من نصوص القرآن يقف إلى جانبه ، بينما أن مهمة خصمه السنى هى فى أن يؤول هذه الصعوبات التى تناهضه فى القرآن . (٢) ١ .

ولم يكتف المعتزلة فى التدليل على دعواهم بالقرآن بهذه الآية وحدها (سورة النساء آية ٩٣) ، تلك الآية التى تساعدهم من أول الأمر على تأسيس مبدئهم (انظر ص ١٥٨) ، ذلك أن جهودهم التفسيرية فى هذا الموضوع قد طغت على جزء كبير من تفسيرهم للقرآن بوجه عام . وقد حدد الزمخشري موقف المعتزلة مباشرة عند تفسير هذه الآية المذكورة ، التى أعطته فرصة لذلك .

وفى سورة البقرة : « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ٣ والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ٤ أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ٥ » فما هو الإيمان الصحيح حسب هذه الآيات ؟ هو أن يعتقد الحق ، ويعرب عنه بلسانه ، ويصدق به عمله ؛ فمن أخل بالاعتقاد - وإن شهد وعمل - فهو (منافق) ، ومن أخل بالشهادة فهو (كافر) ، ومن أخل بالعمل فهو (فاسق) ، فلا بد للإيمان الصحيح من هذه الأمور الثلاثة .

(١) (مختلف الحديث) لابن قتيبة : ص ٩٩ ، قارن ص ١٤٤ .

(٢) بشكل شعبي غير دقيق صور الدميرى (مادة : خلفه ج ١ ص ٣٣٧) هذه المسألة الخلافية ، موفقاً على الاخص حسب رأى أهل السنة بين آية ٨ : سورة النساء (من أهل السنة) وآية ٩٣ سورة النساء (من المعتزلة) .

ويمكن أن يدل على هذا أيضا الآية [٩ من سورة يونس] : « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ » وقد دلت هذه الآية على أن الإيمان الذي يستحق به العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيامة ، هو إيمان مقيد ، وهو الإيمان المقرون بالعمل الصالح ، والإيمان الذي لم يقرب بالعمل الصالح فصاحبه لا توفيق له ولا نور » (ج ١ ص ٤١٧) .

وهكذا كان المعتزلة في موقف طيب ، بما في القرآن من آيات كثيرة يشترط فيها لدخول الجنة الإيمان والعمل الصالح ، قارن (سورة النساء آية ١٢٢ - وسورة الأنعام آية ١٥٨) : « لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا » [العمل الصالح] - وسورة يونس آيات ٧ - ٩ ، وكل ذلك يمكن أن يستفيدوا منه استفادة غزيرة في موضوعهم .

وقد استفادوا من هذا .. أيضا - في الناحية السلبية لموضوعهم ؛ ففي تلك الآيات التي يقرب فيها الكفر بالظلم كسبب لعذاب النار ، يفسرون هذا الظلم بعمل المعاصي ، مثال ذلك في سورة (النساء) : « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَالَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (١٦٨) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (١٦٩) » ، أو في (سورة الأنعام) : آية ٨٢ : « الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُسْتَدْرُونَ » (ج ٢ ص ٣٠٢) . وعلى هذا - كما استنتجوا من هذه الآيات وأمثالها - يشترط للحصول على السعادة أن يترك بجانب الكفر كذلك الأعمال المنهي عنها . ولا يمكن أن يلام ابن المنير السني ؛ لأنه لا يريد أن يفهم حقيقة أن تعدى الشريعة يدخل تحت الظلم ، وأن الأمن هو طلب النعيم في الجنة .

وبجانب الأدلة التي استدلو بها عن الكتاب على تصديق تعاليمهم بوجه عام ، فإنهم لم يفوتوا فرصة في التفسير عند المواضع القرآنية المواتية لهم ،

مما سُميت فيه المعاصي بخصوصها ؛ ليختبروا صحة تعاليمهم . فمن ذلك دليلهم السابق (سورة النساء آية ٩٣) وخلود قاتل المؤمن في النار) ؛ فقد جعلوا له من الأهمية الكبيرة ، بشكل يجعلهم يتيهون به على خصومهم نفرا وإعجابا . وهذا هو الزخشرى : قد استغل هذه الفرصة المواتية للاستهزاء - بسرور - من أمنيات أهل السنة في السعادة ، فيقول : « والعجب من قوم يقرءون هذه الآية ، ويرون ما فيها ، ويسمعون هذه الأحاديث العظيمة ، وقول ابن عباس بمنع التوبة ، ثم لا تدعهم أشعبيتهم وطماعيتهم الفارغة واتباعهم هواهم وما يخيل إليهم منها ، أن يطعموا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة ، أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟ » (ج ١ ص ٢٢٣) .

وكما جاء الحديث عن تفاؤلهم بمصير المؤمنين في اليوم الآخر ، كلما ردّ عليهم هذا « الطمع » ، اعتمادا على قوله (تعالى) في سورة (الأعراف آية ٤٦) : « وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ » ؛ وينظر إليهم نظرة الاستهزاء عند تفسير آية (سورة آل عمران) - حيث يدور الكلام حول أهل الكتاب الذين أعرضوا عن كتاب الله - : « ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّا تَمَسَّسْنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ » ، حيث صور أهل السنة ذلك بأن فيه إشارة عن مرور أصحاب الكبائر من المؤمنين على النار (تحلة القسم) ؛ فيقول : « إنهم يسهلون على أنفسهم أمر العقاب وطمعهم في الخروج من النار بعد أيام قلائل كما طمعت المجبرة والحشوية » ! (ج ١ ص ١٤١) .

وقد اعتمد المعتزلة أيضا في مسألتهم على سورة (البقرة) آية ٢٧٥ (فيمن عاد إلى الربا بعد نزول التحريم) : « وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » فهم مخالفون للشرعة في هذا ، ولو أنهم غير كافرين بما عدا ذلك « وهذا دليل بَيِّن على تخليد الفساق » (ج ١ ص ١٢٩) .

ولم يكتفوا - مع هذا - بهذا التفسير المقنع ، بل اعتمدوا في تدعيم هذا الرأي على طريق النظر المستنتج من القرآن : ويمكن أن يرينا هذا المثال إلى أي حد كانوا يدققون في البحث ؟ وهو مثال ينظرون إليه - زيادة على هذا - كدليل من أدلتهم المفحمة :

ففي سورة (الشورى آية ٥٣) يقول الله (تعالى) : « ما كُنتَ تَدْرِي ما الكتابُ ولا الإيمانُ وإِكنْ جعلناه نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا » ، ففسروا ذلك بأن النبي لم يكن يعرف قبل نزول الوحي ما الإيمان ؟ بينما اتفق الفريقان على أن التصديق ثابت للنبي قبل بعثه ، وأنه معصوم من الكفر بواسطة عقله ، فكيف لا يكون عارفا بالإيمان قبل الوحي كما في هذه الآية ؟ فن أجل هذا لا يستقيم معنى الآية إلا بجعل الإيمان متناولا لشيء آخر غير التصديق بالله وتوحيده ، وأنه يضم إلى ذلك عمل الطاعات وترك المنهيات ، الأمر الذي لم يكن يعرفه الرسول أيضا إلا بطريق الوحي والسمع . (١)

ولم يفكر الخصم السني في أن يشهر سلاحه ضد هذه الحجة ؛ فالإيمان لا يتناول اتباع الأوامر وترك النواهي ، وهو مقصور - قبل الوحي وبعده - على التصديق ، وما يعتبر في الإسلام تصديقا يتناول أمرين - كما هو ثابت في منطوق (كلمة الشهادة) - : التصديق بالله ، والتصديق برسالة النبي ؛ فالتصديق بالقسم الأول ثابت للنبي قبل نزول جبريل ، أما التصديق برسالة نفسه - وهو القسم الثاني من الإيمان - فلم يعرفه إلا بعد البعث ، فيستقيم بذلك المعنى : ما كُنتَ تَدْرِي ما الكتابُ ولا الإيمانُ (أي في القسم الثاني) ؛ هذا هو معنى ما يعتمد عليه المعتزلة في رأيهم . (ج ٢ ص ٣٤٥) .

ومع هذا فإن شعورهم بالغبطة بالتفسير قد شابته شائبة من الضيق ، وكان

(١) بهذا فسر الزمخشري سورة (الضحى) آية ٧ [ووجدك ضالا فهدى] : « معناه الضلال عن علم الشرائع وما طريقة السمع »

ذلك على أكثره في سورة (النساء آية ١١٦) : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، تلك الآية التي اعتمد عليها أهل السنة في تصويب رأيهم ، والتي قيل : إن عمرو بن عبيد المعتزلي وقع بشأنها في سيرة وضيق (ص ١٦٢) ؛ ولكن الزمخشري لم يضق بها ذرعاً كأسلافه الذين وجلوا منها وفزعوا ، ذلك أنه اعتاد أن يكون نحوياً يستعمل « التقدير » في الكلام ، فقدّر الكلام في هذه الآية على وجه « أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعاً موجهين إلى قوله (تعالى) : « لمن يشاء » ، كأنه قيل : إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ، ويغفر لمن يشاء ما دون ذلك ، [على أن المراد بالأول من لم يتب ، وبالثاني من تاب] « (ج ١ ص ٢١٠) . (١)

السخرية
من المعتزلة

وهذا التشاؤم في النظر إلى أمور الآخرة لهؤلاء الأحرار ، قد أثار أيضاً - وراء هذا المحيط الكلامي - سخرية الخصوم ، وكان باعثاً على هذه الملاحظات المقلقة (٢) : فأبو العلاء المعري - الذي تقدم ذكره في (ص ٥١) ، والذي كان في نفسه لا يميل إلى هذه الكلاميات - لم يأخذ هذه الاختلافات في أمور الآخرة على أنها أمور جدية عندهم ، ونقدها ساخر من جد المعتزلة في زعمهم أن الله يخلد في النار على الذرة ، بله الدرهم وبله الدينار ، وهم لا ينفكون يحققون عظام المآثم ، وينهمكون على العمار والفسق - قال : « وحُدِّثت

(١) بشكل مماثل لهذا أبعد الصعوبات التي صادفها في سورة المائدة آية ١١٢ .
(٢) وكذلك الجاحظ المعتزلي لم يبق على رأى أصحابه في هذه المسألة من الملاحظات الاستهزائية ، يقول : « وشك المتكلم التسرع إلى إكفار أهل المعاصي وأن يرمى الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة يريد أن يوهم أمورا ، منها : أن ذلك ليس إلا من تعظيمه للدين والأعراق فيه ، . . . ولم نجد في المتكلمين أنظف ولا أكثر عيوباً ممن يرمى خصومه بالكفر » [نطف : آثم بريية وتلطخ بعيب وفسد .] (الحيوان : ج ١ ص ٨٠) قارن (ص ١٠٣) .

عن إمام لهم يوقر ويتبع ، أنه كان إذا جلس في الشَّرْب ، ودارت عليه
المُسْكِرَة ، وجاءه القدح ، شربه فاستوفاه ، وأشهد من حضره على التوبة ...؛
وبهذا يكون قد أزاح عن ضميره الاعتقادي تأنيبه ، وسوى الأمر تسوية
مستقيمة ، ويفعل هذا كلما عاود الكرة لمعصية جديدة ، وعلى هذا يكون
مستحقاً للجنة كما تنزلي صحيح الاعتزال (١) ؛ فالتوبة وحدها هي المخلص الأخير .
وفي شكل مسلّ وضعت موضع النقد والسخرية هذه المسألة الاعتزالية
عند ملوك أحد أئمة المعتزلة - وهو القاضي عبد الجبار ، الذي كانت حوله مدرسة
ذات نفوذ - ذلك أن صاحب إسماعيل بن عباد الوزير البويهى المعروف
بالفضاحة وحسن السياسة والرجاحة (٢) ، والذي كان متعصباً لتعاليم المعتزلة ،
حتى إنه لم يكن يولى منصب القضاء في عمله إلا لمن يكون معروفاً بالاعتزال -
كان قد ولى عبد الجبار قضاء الرى (٣) ، فلهايات صاحب كان يقول عبد الجبار :
أنا لا أترحم عليه ؛ لأنه لم يظهر توبته - فقد قيل : إنه كان يشرب النبيذ بعض
الأحيان - وقد طعن الناس على القاضي من أجل ذلك ، ونسب إلى قلة الرعاية
لما فعله معه صاحب : من حسن العناية والتولية والتويل ، وقد أدى به هذا
الأمر إلى أن عزل من منصبه ؛ وكان الأمر المعتاد في الخلافة مصادرة مثل
هؤلاء من كبار الدولة عند عزلهم (٤) ، على أساس أن هذه الثروة الكبيرة
قد ساقها إليه منصبه الكبير ؛ فعند مصادرة هذا العالم الزاهد ، الذى أدى به

(١) رسالة الغفران : ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) قارن : Journ. R. As. Soc. 1909, 775.

(٣) : Der Islam 3, 214

(٤) كان هذا مما فعله عمر بن الخطاب (قسم ، شطر) ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ١٠٥ ؛

ص ١٠٣ س ٥ ؛ ص ٢٢١ س ١٦٠ وكان معاوية يقدم في هذا ، ياقوت (طبعة هوتسم) : ج ٢ ص ٢٦٤ س ٥٥

تمسك بمذهبه إلى كفران النعمة ، قيل : إنه صودر على ثلاثة آلاف ألف درهم ،
عدا عدد لا يحصى من الملابس الثمينة ؛ فقد قيل : إنه باع ألف طيلسان مصرى
في مصادره ... ويختم لنا المحدث السنى هذه القصة بقوله : « وهو شيخ
طائفتهم ، يزعم أن المسلم يخلد في النار على ربع دينار ^(١) ، وجميع هذا المال
من قضاء الظلمة بل الكفرة عنده وعلى مذهبه ا.هـ ^(٢) »

ومن المسائل التي كانت مثار نزاع بين الفريقين مسألة « الشفاعة » الشفاعة
من النى المؤمنين وتأثيرها ، وهى من المسائل التي كان لليهودية
تأثير فيها .

ويمكننا أن نلاحظ أن عقيدة أهل السنة في ذلك هى : أن كل مؤمن
من الامة بمن حكم عليه بعذاب مؤقت في النار يمكن أن تناله شفاعة الرسول
فتنجاه من العذاب ^(٣) ؛ وقد أشبعنا النظرة الشعبية نهمها - بطبيعة الحال - في
هذه العقيدة ^(٤) ، وأخذ الناس على مدى الوقت - يتوسعون فيها ، ومدوا هذه
الميزة إلى طوائف أخرى ، فامتد ذلك في - بعض الأوقات - إلى الأنبياء الآخرين ،

(١) وهو أقل ما يحد به حد السرقة .

(٢) ياقوت (طبعة برجايوت) : ج ٢ ص ٣٣٥ . قارنه أيضا في ج ١ ص ٧٠ .

(٣) قارن : R. Bassets, Les Apocryphes éthiopiens 9,11. ، ونقد من :
Doutté im Bulletin de la Société de Géographie etc. d'Oran 1899.
وكذلك : R. Leszynsky, Mohammedanische Traditionen über des
jungste. Gericht (Heldel berger Disseration. 1909) 50-53.

وكذلك الآن : Tor Andrae, Die Person Muhameds, 234

(٤) من سورة التوبة آية ٨١ . يؤخذ أن شفاعة الرسول ليست بدون قيد ولا شرط .

قارن : Basset, Doutte في المصدر المتقدم وما أورده من آيات .

وإلى الأولياء (١) ، ومن يستشهد في الجهاد ؛ فإن له - كما جاء في الحديث - أن يشفع في سبعين عند الله (٢) ؛ كما يعطى هذا الفضل - من جهة أخرى - لمن يطوف حول البيت الحرام (٣) ؛ وهناك أعمال صالحة يمكن للمسلم بها أن يشفع لغيره ، كمن يحيي الخميس الأول من رجب ؛ فإن له أن يشفع لسبعائة من النار (٤) ؛ حتى هؤلاء الذين يجاوزون التسعين من عمرهم ؛ فإنهم - كما جاء في الحديث - يشفعون لذويهم (٥) . وأخيراً توسعوا في هذا وجعلوا لكل مسلم أن يشفع لأصحابه (٦) . ولكن هذا طبعاً لا يتعدى أن يكون من الأخبار الفردية التي لا تؤخذ على أنها معتبرة اعتباراً عاماً ، وكل ما هناك أنها ترينا ميل الاتقياء إلى توسيع نطاق الشفاعة إلى أوسع حد ممكن .

أما المعتزلة الذين سخرُوا من خصومهم في هذا التصور واعتبروهم « طماعين » ، فإنهم لم يعتقدوا بشفاعة الرسول ؛ لأن ذلك يخالف اقتناعهم (بالعدالة) المطلقة لله (تعالى) ، التي لا يمكن أن تتعدى خط العدل ، ولا تمكن من الأفضال لأحد ، وكما أن الأفعال الطيبة في روح العدالة تجعل الجزاء الإلهي أمراً

(١) كانت الشفاعة من المسائل التي دخلت على الكنيسة الرومية المسيحية وأبعدت منها :

Revue de l'histoir d. Rel. 53, 151.

(٢) خلافاً للمشهور السائر في أغلب بلدان العالم الإسلامي ، لا يعتقد الترك في شفاعة الأولياء عند الله ، وأنه لا شافع إلا الرسول عندهم : (Revue de l'hist. des Rel. : 60, 64, 65) من غير تدعيم لذلك .

(٣) ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ٢٩٦ س ٣ ، البلاذري [طبعة دي غويه] : ص ٨٥ .

قارن القزويني [طبعة وستنفلد] : ج ٢ ص ٢٨٣ س ٣ .

(٤) الأزرقي (أخبار مكة) طبعة وستنفلد : ج ١ ص ٢٥١ .

(٥) الأحياء : ج ١ ص ١٩٤ س ١٧ .

(٦) مقدمة كتاب المعمرين : ص ٣٢ (حيث أصليت عبارة أسد الغابة) قارن البيهقي

[طبعة شفالي] : ص ٣٩٦ س ٧ . الأحياء : ج ٢ ص ١٥٩ س ١٢ : « لكل مؤمن =

ضرورياً ، فكذلك لا يمكن أن تكون هناك وسائل يمكن بها إزالة العقاب عن العصاة . وقد أتوا بحملة من الآيات القرآنية لتدعيم إنكارهم للشفاعة : « وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصرون » (البقرة آية ٤٨) . كما أن المؤمنين هُددوا بهذا اليوم في قوله (تعالى) « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا بِمَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ » (البقرة آية ٢٥٤ - قارن سورة إبراهيم آية ٣١) ؛ ويقول (تعالى) : « مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا » (النساء آية ١٢٣) .^(١)

ولكن أهل السنة لم يقفوا في حيرة من ذلك ، فهم يعتقدون في حساب السماء واليوم الآخر أكثر من خصومهم العقليين ؛ ذلك أنه « لا شك أن في يوم القيامة موطن ، ويومها معدود بخمسين ألف سنة ، فبعض أوقاتها ليس زمانا للشفاعة ، وبعضها هو الوقت الموعود ، وفيه المقام المحمود لسيد البشر عليه أفضل الصلاة والسلام » . فليس للمعتزلة وجه في الاستدلال بقوله تعالى : (. . . يوماً) ؛ لأنه منكر « وأيام القيامة متعددة ، والشفاعة في بعضها ثابتة ، فكل ما ورد من نفيا فيها حمل على الأيام الخالية جمعاً للأدلة » .^(٢)

== شفاعاة . قارن الآسن ابن سعد : ج ٥ ص ١٤ س ١٦ (كعب الأخبار) إذا لم نحصر آل محمد في أقربائه وجعلناها العامة المسلمين (Enzyklop. d. Islam 1, 258 s. val.)
(١) قارن الكشاف سورة العنكبوت آية ١١ (ج ٢ ص ١٧٦) ، وفي الآية التي تدل على الشفاعاة عند الأذن من الله سورة (البقرة آية ٢٥٥ - سورة يونس آية ٣) مما يدل على جواز الشفاعاة للعصاة ، فسروا ذلك بأنه في اليوم الآخر بدون إذن لا أحد يجوز له القول .

(٢) ابن المنير : ج ١ ص ٥٦ ، ص ١١٩ .

ولم يتدخل عن المعتزلة حذقهم ونشاطهم في التفسير ، ويظهر أنه لم تكن لدى هذه المدرسة وسيلة مستعصية في التفسير ، للتدليل بآيات من القرآن على مبدئهم الأصلي الذي وقفوا فيه غالباً في العلوم الدينية الإسلامية : أعنى مبدأ النظر والعقل في المعرفة الدينية الصحيحة (قارن ص ١٣٥) .

حذق
المعتزلة
في التفسير

ولقد ساعدتهم أمر الملائكة في مسألة من مسائلهم الأصلية ، ووصلوا بذلك إلى تدعيم رأيهم ضد خصومهم المشبهة في القول برؤية الله ، وذلك في سورة (غافر آية ٧) : « الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُسَئِرُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا » ؛ فالإيمان - كما يقول الزمخشري - هو الإيمان بطريق النظر والاستدلال لا غير ، ولا طريق لمعرفة إلا هذا ، وأنه منزّه عن صفات الأجرام ، ولو كان الأمر كما تقول المشبهة ، لكان حملة العرش ومن حوله مشاهدين معاينين له ، ولسمّا وصفوا بالإيمان ؛ لأنه إنما يوصف بالإيمان الغائب ، فلما وصفوا به على سبيل الثناء عليهم ، علم أن إيمانهم وإيمان من في الأرض وكل من غاب عن هذا المقام سواء في إيمان الجميع بطريق النظر والاستدلال . (ج ٢ ص ٣٠٩) .

وفي الغالب ما نراهم - إذا ما وقفت في طريق مبادئهم آية قرآنية - يرجعون في معالجة النص إلى الدقة البالغة (تشقيق الشعرة) بتأويلات لغوية وتحويرات في النص ، ومثال ذلك ما رأينا في تأويلهم « خليل الله » (ص ١١٦) . ومن بين هذه المحاولات ما فعلوه في سورة (القيامة آيتي ٢٢ و ٢٣) حيث يقول الشريف المرتضى (ص ١١٤) : « وها هنا وجه غريب في الآية ، حكى عن بعض المتأخرين ، لا يفتقر معتمده إلى العدول عن الظاهر أو إلى تقدير محذوف ، ولا يحتاج إلى أن النظر يحتمل الرؤية أو لا يحتمل ، بل يضحح الاعتماد عليه سواء في كل الوجوه ، وهو حمل الآية « إلى ربها » على إرادة « نعم ربها » ؛

تكلفات
المعتزلة
ومبالاتهم

لأن الآلاء هي النعم ، وفي واحدتها أربع لغات قال الشاعر :
أبيض لا يهرب الهزال ، ولا يقطع رجاء ، ولا يخون إلى
أى لا يخون نعمة ، وأراد الله (تعالى) إلى ربها ، فأسقط التنوين
للإضافة. (١)

أما من ناحية محاولة تحويل النص من أجل الاعتبارات الدينية ، فلم يكن
المعتزلة هم أول من سلك هذا الطريق (٢) ؛ فقد رأينا قبل أن ذلك يرجع إلى
عهد قديم ، فمن ذلك - على سبيل المثال - موقفهم المخالف لنظرية « التشبيه »
في سماع كلام الله (٣) ، وقد جاء ذلك في آيات كثيرة (سورة النساء آية ١٦٤)
من القرآن ، ومن أهمها هذه الآية التي لا يمكن تحويلها بسهولة : « وكلم
الله موسى تكليماً » فقد لقب في الإسلام (٤) (كليم الله) (٥) ، كما لقب (نجي
الله) (٦) ، وهذه هي القراءة المتفق عليها . وما جاء من قوله (تكليماً) على

(١) غرر الفوائد : ص ١٧ .

(٢) قارن : Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, 130 Anm. 3, 710

(٣) قارن عن ذناريتهم في خلق الأصوات في الأشياء : Der Islam 3, 245—247. والزمخشري في سورة (الشورى آية ٥١) فسر قوله (تعالى) : « أو من وراء حجاب » هكذا :
« على أن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه ؛
لأنه في ذاته غير مرئي » . وجدال الشافعي ضد هذا الفهم عند ابن قيم الجوزية : إعلام
الموقعين : ج ٣ ص ٤٦٧ (عن البيهقي) .

(٤) ومن هذا أيضاً قصيدة منسوبة للسموءل بن عاديا (ديوان طبعة شيخو بيروت

١٩٠٩) : موسى عبده وكليمه (٢٢ : ٦) .

(٥) وكذلك ذكر أنبياء آخرون كمكلمين لله (نبي مكلم) ابن سعد : ج ١ ق ١

ص ١٠ س ١٤ .

(٦) مثل الأحياء : ج ٣ ص ٢٠٧ س ١٥ : « موسى نجي الرحمن » .

أنه مفعول مطلق مما يدل على الكلام اللفظي^(١)، غير أنه هؤلاء فجعلوا الفاعل مفعولا والمفعول فاعلا: « وكلم الله موسى تكليما ». أما كيف أن هذه الآية كانت موضوعا لجهود المعتزلة ومحاولاتهم، فيثبتين لنا ذلك بما جاء به الزمخشري من تفسير لبعض علماء المعتزلة وعنده بدع التفاسير، حيث يقول: إنه من الكسب، وإن معناه: وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن (ج ١ ص ٢٤٠).

ومن الأمثلة التي يظهر فيها هذا التصرف لأجل أغراضهم هذا المثال: ذلك ما جاء في القرآن من تبرير اليهود لكفرهم باعتذارهم. بما حكاه الله عنهم: « وقالوا قلوبنا غُلُفٌ بل لعنهم الله بكفرهم فقليلاً ما يؤمنون » (البقرة آية ٨٨)، فهذا التعبير « قلوبنا غلاف » - ولو أنه ورد على لسان الكفار - يشعر أنه من الممكن أن تكون طبيعة قلوبهم هي المانع من قبول الإسلام، على معنى أن الله هو الذي خلقها للكفر، ومن ناحية أخرى فإن الإرادة الطيبة أمر لا قدرة عليه. ولكن هذا الفرض يمكن أن يستبعد بقليل من التصرف في الحركات، فقرءوها: « غُلُفٌ » جمع غلاف بمعنى الوعاء، وعلى هذا لا يكون اعتذارا من اليهود، بل يكون افتخارا منهم بأن قلوبهم أوعية للعالم مستغنون بما عندهم؛ وهذا الوجه - أيضا - قد يجي مع الاحتفاظ بالقراءة المعروفة: « غُلُفٌ » على أنه تخفيف « غُلُفٌ » جمع غلاف، واستعمال العربية لا ينافي هذا القياس (ج ١ ص ٦٦).^(٢)

ومن الأهمية هنا أن نلاحظ أن هذا الاختلاف في القراءة جاء عن أعلام

(١) وضع علماء العربية هذه القاعدة وهي: أن تأكيذ الفعل بالمفعول المطلق يصرفه عن المجاز، وقد عولج هذا عند هذه الآية في البخاري. كتاب التوحيد رقم ٣٧؛ القسطلاني: ج ١٠ ص ٥٠٣. قارن تذكرة الحفاظ: ج ١ ص ٣٠٣ س ١٣.

(٢) غير الدين الرازي (مفاتيح الغيب) ج ١ ص ٦١٥.

التفسير بالمأثور ، حيث يرجع ذلك إلى ابن عباس (١) ، وهو دليل على ما ذكرناه قبلا (ص ١٠٧) بخصوص مجاهد، من أن التفسير الاعتقادي للمعتزلة المتأخرين يرجع - أيضا - إلى أعلام السلف (وقد ذكرنا هنا أيضا عطية).

الصلاح
والأصلح

ومن التعاليم الاعتزالية التي كرهها أهل السنة في الغالب أن الله (تعالى) لم يخلق فقط أفعال الشر وإرادة الإنسان لذلك ، بل أنه أيضا لم يخلق ، بوجه عام ، الشر والأضرار الطبيعية ، وذلك لأن تأثير الله يجب أن يدور حول « الصلاح والأصلح » وأن ما يخالف هـ - ذا لا يمكن أن يكون مخلوقا لله . ومن أجل هذا وصفهم أهل السنة بما وصفوا به المجوس من القول بالاثنيونية .

وذهب بعض المعتزلة في استنتاجهم بعيدا ، وقالوا : إن الله - حسب نظرية الأصلح - ليس خالقا أيضا للأشياء المسببة للعاصي ، فلا يقال : إن الله رازق للمحرمات ، وإنما هو رازق للحلال ، والمحرم إنما هو من تحصيل العاصي . (٢) ولا يمكن أن يقال : إن ما نهيه قاطع الطريق من رزق الله . (٣) ونظرا لأن شرب الخمر محرم ويستحق شربه العقوبة ، فلا يمكن أن يعتبر أن الله قد خلق هذا المحرم ، وكل ما يمكن أن يقال - على أكثر تقدير - أن الله خلق شجرة

(١) الطبري : ج ١ ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .

(٢) هذه المسألة توسع فيها عند سورة البقرة آية ٢ : (ومما رزقناهم ٠٠) ، قارن أيضا سورة الرعد آية ٢٢ (ج ١ ص ١٨ ، ٤٩٥) . عند ابن سعد (ج ٣ ق ١ ص ٢٩٩) اعتذر النبي عن عمل الصحابي أبي عبيدة بن الجراح - عندما اضطر إلى أكل حمار وحش ، في إحدى الغزوات لتقديم الطعام - بقوله : « إنما هو رزق رزقكم الله » (قارن سورة المائدة آية ٥) .

(٣) في النظرة العربية الجاهلية أن تملك النهب يورث « بما رزق الله » (Wellhausen, Reste arab. Heidnt, 189 Anm. 2.)

العنب ، وخلق الخمر لا يصح أن ينسب إلى الله ، بل إلى عاصره فقط . (١) ولكن ما جاء في القرآن من قوله (تعالى) : « قل أعوذ برب الفلق » من شر ما خلق » أمر واضح لا يحتمل تأويلا على أن الله يخلق الشر ، ولو أنه يمكن أن يفهم من الآية أن الشر ليس مخلوقا لله ؛ فقرأ المعتزلة : « من شر ما خلق » بتأويلين [شر] وجعل [ما] نافية . على معنى : قل أعوذ... من الشر الذي ما خلقه الله تعالى . (ج ٢ ص ٥٦٨) . (٢)

ومن هذه الأمثلة نفهم أن بعض المتكلمين حاول تحريف كلام الله فيما يمكن أن يقف في طريقهم مما يدعم آراء أهل السنة .

وفي وسط هذا التفسير ، حسب المذهب الاعتقادي ، نلاحظ أنه كان هناك بعض الرجال العقلاء الذين رأوا - بناء على تجربتهم - تقبيح تفسير هؤلاء الذين يكافحون من أجل آرائهم المختلفة ، ويظنون أنهم يدعمون آراءهم بالقرآن ، ويقفون إزاء كل ما يتعاق بمسائل النزاع موقف البعد والشك ، وفي الحق أنهم - حسب ما عرفناه من الكتب - عدد قليل ، وقد سموا « بالوقوف » . (٣)

العلماء
الوقوف

فمن أصحاب هذه الطريقة العالم المشهور عبيد الله بن الحسن الأنباري من أهل الكلام والقياس والنظر ، وقد ولي قضاء البصرة في خلافة المهدي (توفي سنة ٧٨٤ م) (٤) ، فكان مما قاله : « إن القرآن يدل على الاختلاف ،

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى : ص ٢٦٢ .

(٢) قارن : Muh. Stud. 2,240 . وهذا التفسيرى عمل أيضا في (استوى على العرش) على تأويل أن الله بعد الانتهاء من الخلق ارتقى على مكان حسى . عند السيوطي في الأتقان (فصل ٤٣) : ج ٢ ص ٧ .

(٣) Z D M G 53,99 . الشهرستاني [طبعة كرتون] ص ١٢٠ س ٤ . ويسمى

الآخذ بهذا المبدأ « واقفيا » مثل ما جاء في طبقات الحفاظ للذهبي : ج ٢ ص ٦٩ س ٨ .

(٤) أبو المحاسن [طبعة جونبول] : ج ١ ص ٤٤٩ س ١٥ ، قارن ياقوت [طبعة

هوتسما] : ج ٢ ص ٤٨٤ س ٢ ؛ وجاء في التنبيه للمسعودي (ص ٣٥٦ س ١٢) أنه

كان في زمن المعتصم .

فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب ، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب ، فمن قال بهذا فهو مصيب ، ومن قال بهذا فهو مصيب ؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين ، واحتملت معنيين متضادين . وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار ، فقال : كل مصيب ، هؤلاء قوم عظموا الله ، وهؤلاء قوم نزهوا الله ^(١) . قال : وكذلك القول في الأسماء ، فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب ، ومن سماه كافراً فقد أصاب ، ومن قال : هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ، ومن قال : هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ، ومن قال : هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب ، ومن قال : هو كافر مشرك فقد أصاب ؛ لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني . قال : وكذلك السنن المختلفة : كالقول بالقرعة وخلافه ، والقول بالسعاية وخلافه ، وقتل المؤمن بالكافر ، ولا يقتل مؤمن بكافر ، وبأى ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب . قال : ولو قال قائل : إن القاتل في النار كان مصيباً ، ولو قال : هو في الجنة كان مصيباً ، ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيباً ، إنما يريد بقوله أن الله (تعالى) تعبد به بذلك وليس عليه علم المغيب ^(٢) . وليس من الممكن أن يستطيع عبيد الله البقاء في منصب القضاء بعد هذه العقيدة التي صرح بها ^(٣) . وهذا الموقف من البعد عن هذه التحديدات الاعتقادية ، واعتماد كل فريق من المختلفين في تدعيم رأيه بالقرآن ، نجده - أيضاً - عند أبي الفضائل الرازي ، من علماء القرن الثالث عشر الميلادي ، وكتب كتاباً سماه « حجج القرآن » قبل سنة ١٢٣٢ م ، وقد بينت أهميته في مكان آخر ^(٤) .

(انتهى)

(١) قارن : Z D M G, 57, 395, Anm. 4 .

(٢) ابن قتيبة (مختلف الحديث) : ص ٥٥ - ٥٧ .

(٣) أبو المحاسن : ص ٤٤٤ س ١ .

(٤) Beiträge Zur Religionwissenschaft (Stokholm) 1,129 .